

ALBERTO WAGNER DE REYNA
PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

SU MOTIVO Y SIGNIFICACION



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
FRANCISCO ROMERO

ALBERTO WAGNER DE REYNA
PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER

SU MOTIVO Y SIGNIFICACIÓN

NOTA PRELIMINAR DE
FRANCISCO ROMERO



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Queda hecho el depósito que
previene la ley núm. 11.723

PRINTED IN ARGENTINE

Acabóse de imprimir el 18 de marzo de 1939
Imprenta López — Perú 666 — Buenos Aires

ANOTACION PRELIMINAR

Desde que en 1927 apareció la primera parte de Ser y Tiempo *la atención de los interesados permanentes en filosofía y aun la de los que sólo de lejos o por accidente se preocupan de sus problemas se proyectó sobre este libro poderoso, reconociendo o adivinando en él una de las voces más hondas y genuinas de nuestra época. Nótese que esta atracción era en muchos casi inexplicable, como instintiva. Bastaban ligeros indicios captados aquí o allá, vagas referencias al azar, para que se despertara una aguda curiosidad por la obra de Heidegger. Y con ello se tiene una muestra más de que hay una subterránea conformidad o correspondencia entre las exigencias comunes de cada etapa del espíritu y las expresiones más elevadas de la teoría filosófica — cuando estas expresiones, naturalmente, aciertan a centrarse en el corazón mismo de la problemática viva.*

De varias maneras se ha procurado enlazar a Heidegger con antecedentes más o menos notorios, que comprenden, entre otros nombres, los de Dilthey y Kierkegaard. Acaso supone su tentativa la movilización del ser que, en plano muy diferente y encomendándose a los manes de Heráclito,

realizó Hegel. Indudable es su conexión con Husserl, con las reservas que el mismo Heidegger estipula: "Con la pregunta directora sobre el sentido del ser se pone la indagación de la cuestión fundamental de la filosofía en general. El procedimiento para manejar esta cuestión es el fenomenológico. *Pero con esto no se prescribe a este trabajo ni un "punto de vista" ni una "dirección", porque la Fenomenología, en cuanto es consciente de sí misma, no es ni lo uno ni lo otro. La expresión "Fenomenología" significa primordialmente un* concepto metódico. . . *El título Fenomenología expone una máxima que puede ser formulada así: "¡A las cosas mismas!"— contra toda construcción en el aire y todo fortuito descubrimiento, contra la admisión de conceptos excluídos en apariencia, contra los falsos problemas que a lo largo de generaciones han prosperado como auténticos. . ." [1]. La restricción de la Fenomenología a lo metodológico deja en libertad a Heidegger para abrir su propio camino con la potente originalidad que nadie le desconoce.*

El punto de partida, que comparte con otros filósofos de la más fresca actualidad, es la afirmación de la primacía de la cuestión del ser, del sentido del ser. Así llega a decir que el aporte positivo de la Crítica de la Razón pura, *de Kant, consiste en hacer surgir y en destacar lo concerniente a la naturaleza en general, y no en una "teoría" del conocimiento. Su propio designio lo compendia así: Averiguar el sentido del ser, como tema capital; interpretar el tiempo como*

1) *Sein und Zeit,* § 7. Naturalmente, Heidegger no limita a esto la Fenomenología; se trata aquí sólo de un concepto previo y muy general de la misma.

horizonte posible de cualquier comprensión del ser. Por lo tanto, ser y tiempo.

La alianza de estos dos términos es uno de los grandes hallazgos de Heidegger, uno de sus grandes atrevimientos. El ser se había meditado tradicionalmente purgado de temporalidad; la irracionalidad del tiempo, analizada ya de manera admirable en pasajes famosos de las Confesiones (libro XI) de San Agustín, contribuía a desterrarlo de las metafísicas de la razón, y la moderna teoría del conocimiento, al juzgarlo condición o esquema cognoscitivo, lo apartaba también de la intimidad del ser. Pero el gran desterrado buscaba su desquite; desde los brotes del irracionalismo romántico rondaba los recintos más secretos, pugnaba por introducirse en ellos. Y en nuestros días alcanza victoria tras victoria. Bergson defiende una temporalidad originaria y Husserl la convierte en uno de los elementos de la conciencia pura sobre la cual todo asienta; ambos mediatizan el tiempo medible, el tiempo homogéneo y espacializado, y ponen ante o bajo él un tiempo primario, irreductible, no eliminable. Pero estaba reservado a Heidegger asociar el ser a la temporalidad con plena comprensión y a partir del más hondo estrato metafísico.

Si por su ontologismo Heidegger coincide con las manifestaciones más recientes de la conciencia filosófica, con su temporalismo avanza sobre el porvenir, en lo teórico, y crea, desde otros puntos de vista, la filosofía más conmovedora que haya producido nuestra época desde los días de Nietzsche y de Kierkegaard. Una filosofía que no se ha entendido si al apropiarnos las nociones que encadena nos

quedamos tan tranquilos como antes, contentándonos con agregar un saber más a los saberes que ya poseíamos. La vida del hombre está tejida con verdad y mentira, con una dosis considerable de engaño más o menos voluntario; y entre estos engaños vitales el más importante acaso es el olvido de la muerte, la ignorancia voluntaria o involuntaria de la muerte inevitable. El hombre medieval afrontaba la muerte con entereza por una razón muy sencilla: porque no era sino un tránsito, el pasaje de una forma de vida a otra. Cuando prodigaba sus imágenes y saturaba con ellas su vida, no hacía sino aludir a un punto de inflexión en un destino que se prolongaba en el más allá. Apenas el hombre moderno empieza a no estar muy seguro de la indefinida perduración, inicia un sutil, un complicado escamoteo de cuanto le recuerde su mortalidad, que en nuestro tiempo reviste aspectos variadísimos. Y he aquí que de repente vuelven a doblar fúnebremente las campanas — las campanas de un templo cuyos altares están vacíos; he aquí que se escucha de nuevo el "memento mori" — pero un "memento mori" sin trasfondo de esperanza. He aquí que de improviso un filósofo habla del existir como del "ser hacia la muerte"; que distingue la existencia "impropia", perdida en el mundo, confundida con las demás en el "todo el mundo", plácida en su anónima serenidad, — de la existencia "propia", de la existencia que se encuentra a sí misma al través de la contemplación de la muerte y de la resignación. Muchas cosas del pasado inmediato habían sido liquidadas. Si algún residuo del optimismo ochocentista quedaba rezagado entre nebulosidades filosóficas, Heidegger lo

borra del mapa espiritual apretando en un haz las nociones del ser, de la nada, de la angustia y de la muerte [1]).

Heidegger es un filósofo difícil; difícil tanto desde el punto de vista conceptual como desde el verbal. La lengua alemana permite al escritor, acaso al de filosofía sobre todo, una libertad desconocida en otros idiomas. La singular plasticidad del alemán tiene enormes ventajas para la expresión de todas las sinuosidades del pensamiento, pero tales ventajas suelen ir acompañadas de los inconvenientes correlativos. Heidegger es probablemente el pensador germánico contemporáneo que ha aprovechado con mayor amplitud las posibilidades de innovación y manejo personal de su idioma, y unida esta peculiaridad lingüística a la novedad, finura y complicación de sus análisis, convierte su lectura en una ocupación ardua, en una tarea que exige una atención vigilante y la segura comprensión de sus tesis cardinales. Esta filosofía, que tan enérgicamente punza en los temas más

[1]) Escritos principales de Heidegger: *La teoría de las categorías y de las significaciones de Duns Scotus* (1916, dedicado a Rickert; es, con ligeras modificaciones, su tesis de habilitación); *Ser y Tiempo* (sólo apareció la primera parte, en el tomo 8 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1927); *¿Qué es metafísica?*, *Kant y el problema de la metafísica* y *Sobre la esencia del fundamento*, los tres de 1929. De *¿Qué es metafísica?* hay dos traducciones al español, una de R. Lida, en *Sur*, Nº 5, y otra de X. Zubiri, en *Cruz y Raya*, Nº 6. En nuestro idioma puede leerse sobre Heidegger: GURVITCH: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana;* CARLOS ALBERTO ERRO: *Diálogo existencial;* CARLOS ASTRADA: *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial; Verbum*, revista del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras de Bs. Aires, Nº 83 (diversos materiales sobre Heidegger).

concretos del destino humano, se nos ofrece revestida de una coraza técnica capaz de desanimar hasta a quienes se acerquen a ella con más resuelta voluntad de apropiación.

Para aproximar al pensamiento del filósofo será sin duda un inapreciable auxiliar este breve libro de Wágner de Reyna. El autor se atiene a las nociones centrales, a las tesis que fundamentan los desarrollos de Ser y Tiempo; *en sus primeras páginas delimita con cuidado la finalidad de su escrito y anota las cuestiones que permanecen fuera de su interés presente. Con la estricta limitación a ciertos aspectos esenciales gana el lector, que en su primer trato con Heidegger correría el peligro de confundirse y extraviarse si ante sus ojos se desenvolvieran de primera intención en toda su vastedad las ideas del filósofo. El autor se ha esforzado en proceder con rigor y objetividad. Para lograr los fines de su exposición, no sólo ha puesto a contribución su familiaridad con la obra escrita, sino además ha aprovechado para entenderla desde dentro un saber más vivo e inmediato bebido en las palabras mismas del filósofo. El difundido interés hacia la obra de Heidegger hallará satisfacción en estas páginas, que han de significar un aliciente y un instrumento para el estudio de la filosofía más considerable y atrayente de nuestro tiempo.*

El Dr. Alberto Wágner de Reyna ha cursado estudios secundarios en Lima y Berna, y superiores en la Universidad Católica del Perú, en Berlín con Nicolai Hartmann y Eduardo Spranger, en Friburgo con Martín Heidegger y Martín Honecker. Ha sido delegado oficial de su país al IX Congreso de Filosofía de París (Congreso Descartes). Desempe-

ña la cátedra de lógica en la Universidad Católica del Perú (Lima), donde tiene también a su cargo el seminario de filosofía. Aparte de este libro, ha publicado otros trabajos que revelan la firmeza de su vocación y su capacidad; prepara un libro sobre el Logos como conocimiento expresivo, esto es, una interpretación de la Lógica. La meditación filosófica en nuestra América debe esperar mucho de este estudioso que en plena juventud acredita una severidad intelectual y una madurez de la calidad más acendrada.

FRANCISCO ROMERO

Alle Bemuehungen der existenzialen Analytik gelten dem einen Ziel, eine Moeglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein ueberhaupt zu finden.

Todos los esfuerzos del análisis existencial tienen por objeto encontrar una posibilidad para la respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general.

MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit.* I., pág. 372.

§ 1.—INTRODUCCIÓN

El objeto de la presente disertación es doble: ante todo mostrar que el fin primordial de la investigación filosófica de Heidegger es la aclaración del ser como tal y que — por lo tanto — el análisis existencial sólo es un medio para conseguir este fin. Y, en segundo término, poner de manifiesto que la temporalidad es para este filósofo el condicionante ontológico de la existencia humana. Es decir, se trata aquí: 1º de interpretar la filosofía heideggeriana como Metafísica general que para su realización necesita – como "aditus"– del análisis existencial, que se convierte por esto en Ontología Fundamental; y 2º de evidenciar la dirección hacia el tiempo originario — como explicación del ser del existir — del análisis en cuestión.

Para esto se hace necesaria una exposición imparcial y con postura fenomenológico-existencial de la investigación de Heidegger y algunas referencias a doctrinas filosóficas que la precedieron.

Caen, por lo tanto, fuera del radio de la disertación presente:

1º Una exposición exhaustiva del contenido de las obras de Heidegger;

2º Referencias a filosofías anteriores o actuales que tengan puntos de contacto con el pensamiento heideggeriano cuya aclaración no sea indispensable para la intelección de puntos fundamentales de ésta; y

3º Todo comento, crítica o valoración de las consideraciones expuestas.

Con lo último se quiere significar que el que esto escribe no pretende al hacerlo solidarizarse en manera alguna con el contenido ideológico de estas páginas, ni expresar su desacuerdo con el mismo. El suponer en la redacción de este opúsculo una toma de posición — favorable o adversa — es (por ser asunto ajeno al tema propuesto) absolutamente impertinente e infundado.

Importa llamar la atención sobre el movimiento

circular de la investigación de Heidegger; la aclaración del concepto de ser requiere el previo despejo del concepto de existencia humana y éste, a su vez, requiere conocimiento de lo que es ser.

Este hecho está fundado en el carácter mismo del ente cognoscente humano, que para adquirir claridad sobre alguna cosa o idea requiere necesariamente una comprensión pre-ontológica de la cosa o hecho en cuestión. Ésta sirve de punto de mira hacia el cual se ha de realizar el conocimiento. El progreso en círculo no es por lo tanto una falla del método de Heidegger; por el contrario, se presenta fácticamente en toda captura cognoscitiva y es la posibilidad de toda investigación. El progreso en círculo no cae así bajo el anatema de "circulus in probando", puesto que mediante él no se quiere deducir nada — sino simplemente llegar al conocimiento inmediato y originario de los fenómenos.

Este círculo se polariza en los fenómenos de ser y tiempo (pregunta por el ser y pregunta por el tiempo), los dos momentos culminantes de la filosofía heideggeriana. La relación íntima entre estos dos no se ha hecho aún transparente — aunque su mutua dependencia es patente.

Es pues problema de mucha monta aclarar el sentido de esta relación, esto es, precisar la significación — que Heidegger ha gustado dejar incógnita — del "y" que une y separa "Ser y Tiempo".

§ 2.—PLANTEO DE LA PREGUNTA

Τί τὸ ὄν (¿qué es ente?) fué la pregunta que se planteó el primer filósofo de Occidente: Thales. Hoy la convierte Heidegger nuevamente en problema. ¿Qué es ente? fué la pregunta fundamental de la Filosofía primera de Grecia y de la Filosofía medioeval. Desde Descartes se dió, empero, más importancia a la pregunta acerca de la posibilidad y legitimidad del conocimiento. Dicho con otras palabras: el problema epistemológico aventajó en interés al ontológico, la Teoría del Conocimiento se colocó delante de la Metafísica. Por esto, el preguntar Τί τὸ ὄν suena nuevo y viejo a la vez.

La pregunta ¿Cómo se conoce el ser y qué se conoce de él? y la pregunta por el ser no pueden empero coexistir. Siempre se tiene que aceptar

una de ellas como prefilosóficamente contestada para plantear la otra. Querer resolver la una después de la otra (conservando ambas su carácter fundamental) sea en el sentido que fuese — y sea cual fuera el orden en que esto se pretenda hacer — es imposible: Metafísica y Teoría del Conocimiento se excluyen. Por eso la Filosofía de la edad moderna, al posponerla, suprimió la pregunta ontológica. Esta supresión era lógicamente necesaria y por lo tanto no puede dar margen a reproche alguno. Su descuido — y como consecuencia su supresión — trajo consigo el menosprecio de la misma. Basta fijarse en el tono irónico y desdeñoso con que los "sabios" del siglo pasado solían referirse a las "especulaciones metafísicas".

El vuelco que sufrió la Filosofía en el tiempo de Descartes — el descubrimiento de la dimensión subjetivo-objetiva — se manifestó en la formación de un abismo entre la razón cognoscente y la X material y extensa frente a ella.

La pregunta que había de presentarse era: ¿Cómo se desenvuelve — o debería desenvolverse — la razón para llegar a saber qué es esa X? El estudio de las posibilidades de la razón era pues lógi-

camente anterior al conocimiento de esa X fatídica. La razón se conocía — clara y distintamente — a sí misma, pero . . . ella estaba en relación con las demás cosas. No sabía nada cierto de las cosas ni de la relación de ella consigo misma —. La razón tiende a conocer esta relación — era necesario hacer una reflexión seria ella misma.

La razón tiene ideas, ideas de las cosas. ¿No podrían dar ellas una información acerca de la X a quien representan? La razón se vale de los sentidos y gracias a ellos tiene ideas de las cosas. Los sentidos son los encargados de tender el puente sobre el abismo entre el espíritu y la materia, entre la razón y lo "conocido". ¿Pero, quién sabe que los sentidos traen a la razón datos verdaderos? ¿Quién sale fiador de la igualdad formal entre las ideas y las cosas? Se hacía pues necesario el estudio del alcance de los sentidos y — puesto que éstos sólo son instrumentos de la razón en cuanto conocen las cosas en vista de las ideas que sobre éstas tiene — de la razón. Una Teoría del Conocimiento tenía que preceder a toda afirmación sobre los seres externos. Análogamente una reflexión acerca de los alcances de la razón en cuanto se conoce a sí misma se desarrollaba subrepticia-

mente antes de toda exposición del ente que era la razón misma — el espíritu.

La Teoría del Conocimiento estudia las condiciones de la posibilidad del conocimiento de los entes en general. Pretende resolver este problema antes de dar su Visto Bueno al estudio de los entes mismos. Y así, la Teoría del Conocimiento indicará qué ideas corresponden efectivamente a los entes y, por lo tanto, señalará los entes de los cuales se puede decir algo y, por último, qué es lo que se puede decir de ellos.

Evidentemente, la Teoría del Conocimiento niega doblemente la Metafísica:

1º Presupone un concepto de ser — que no analiza filosóficamente. Al estudiar las condiciones de la posibilidad del conocimiento de los entes habría menester saber de antemano qué entiende por ente y esto con claridad, so pena de imprecisión: La Metafísica General es pues así eliminada por la puerta falsa.

2º Al señalar la Teoría del Conocimiento, una vez terminadas sus investigaciones, qué ideas corresponden a la realidad de los entes y con esto qué entes pueden ser conocidos y qué se puede enunciar en rigor de ellos, se hace innecesaria toda

otra investigación fundamental sobre los entes y toda declaración esencial sobre ellos; la Metafísica Especial se convierte así en inútil.

Esta sustitución de la Metafísica por la Teoría del Conocimiento ha llevado a algunos — paradójicamente — a creer que esta última es parte de la primera, si no la Metafísica misma.

La Metafísica — para usar palabras del Estagirita — es [1]) la "ciencia que estudia el ente en cuanto ente y aquello que como tal le compete". Ella estudia el ente — así como se da —. Toda especulación sobre la legitimidad de la manera cómo se da el ente y cómo es captado por el espíritu significaría poner en duda esta legitimidad y entorpecería, por lo tanto, la labor de la Metafísica. Los entes están patentes y se trata de saber qué son. Se ha de preguntar directamente por ellos. A base de este conocimiento se puede llevar a cabo una investigación sobre las posibilidades de la razón, investigación que no sería fundamental sino meramente psicológica.

Contemplado de esta manera el asunto, se presenta la pregunta "τί τὸ ὄν" en la filosofía hei-

[1]) *Aristóteles,* Metafísica, 1003 a 21. ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τα τουτω ὑπάρχοντα καθ' αὑτό

deggeriana como un retorno al preguntar originario de los griegos, al preguntar del espíritu en contacto con las cosas — y no al separado de ellas por un abismo que se ha mostrado insalvable. Es una vuelta al preguntar espontáneo del hombre medioeval, del hombre que sabía admirarse.

§ 3.—OBJETO DE LA PREGUNTA

Heidegger ve el problema de la Metafísica oculto en la pregunta: ¿qué es ente? Es menester desarrollar el problema, vale decir: plantearlo de nuevo. Volver a preguntar ¿qué es ente? pero en forma primaria, colocar la Ontología sobre una nueva base, sobre una base, sobre su base. Es menester buscar el fundamento de la pregunta y desde él tomarla en ataque y resolverla. Hay que aclarar qué quiere decir Τί τὸ ὄν y ganar la cuestión originaria de la cual pueda partir una Metafísica legítima.

La sencilla interrogación ¿qué es ente? encierra en sí dos preguntas:

¿Qué es ente como tal?

¿Qué es ente en general?

Indudablemente es anterior, más originaria, la

primera de ellas, pues el planteo de la segunda supone el conocimiento del objeto de la primera pregunta: el ente como tal. Pero la cuestión ¿qué es ente como tal?, pregunta en realidad por aquello que determina al ente como ente, por aquello que hace que el ente sea tal: por el ser del ente.

El ser condiciona al ente, hace que el ente sea ente, es — por así decir — su "entidad". El ser condiciona, condiciona a un condicionado — el ente. El condicionante que condiciona a un condicionado no puede, empero, ser a su vez un condicionado, sino tiene que ser un incondicionado: el ser no puede ser un ente. El ser es no-ente.

Llegamos así a una distinción fundamental: ente y ser, lo condicionado y lo condicionante incondicionado. Se establece frente a la dimensión de lo real una dimensión que no tiene realidad (en el sentido de presencia actual), pero a la cual debe lo real su realidad.

Esta diferencia entre algo fácticamente dado y algo que idealmente lo posibilita, se presenta — con intención distinta — en Bolzano y con mayor claridad en Husserl.

Según la Teoría del Juicio de Bolzano debe distinguirse rigurosamente de un juicio cualquie-

ra — dado — lo que Bolzano llama "juicio en sí". El "juicio en sí" es una enunciación independiente del sujeto pensante, es decir, que le es indiferente ser o no pensado. Es solamente una significación. Un juicio de esta clase — lo mismo que las verdades y representaciones en sí — no tiene existencia; solamente el juicio pensado la tiene en la mente del sujeto que lo piensa. El contenido en cambio — el juicio en sí — es algo carente de existencia, es mera esencia.

Husserl hace también una distinción absoluta entre el hecho, dado y existente en la realidad actual, y la esencia que corresponde a este hecho. El hecho es algo que se presenta en el mundo, que puede presentarse aquí o allá, hoy o mañana, es tal, que según su naturaleza pudiera ser de otra manera si variasen las circunstancias; el hecho es *casualmente* así como es. Al sentido de todo hecho — casual — corresponde tener una esencia — necesaria [2]). Un hecho puede tener — tiene fácticamente — un algo común con otros de su misma especie, algo que se realiza en ambos. Este algo necesario que tiene todo hecho so pena

[2]) *Husserl*, Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie, pág. 9.

de no ser precisamente ese hecho mismo que es — es su esencia —. La esencia es el "*qué*" que se halla en todo hecho, en todo individuo. Y así como se percibe el hecho, se puede percibir este *qué* en cuanto es "puesto en idea". Esta percepción (intuición) de la esencia puesta en idea (εἶδος) puede ser tan originaria como la intuición de un hecho. Cada hecho tiene así su esencia y con ello un eidos puro que puede ser intuído. Esta "virada" hacia el eidos se denomina *reducción eidética;* por ella se pasa de la generalidad fáctica (empírica) a la generalidad esencial [3]), generalidad esencial a la cual va unida la necesidad esencial.

Con esto se abre para Husserl la posibilidad de establecer frente a las ciencias que se ocupan en hechos un conjunto de ciencias eidéticas, que no se refieren a realidades — que tienen existencia — sino que se dirigen a fenómenos que pueden caracterizarse de irreales. Una de estas ciencias eidéticas es la Fenomenología (pura o trascendental), en la cual tendremos oportunidad de ocuparnos más adelante.

La esencia es la condición ontológica del hecho, es el "*qué*" que el hecho lleva en sí y actualiza.

3) Op. cit., pág. 4.

Al estudiar esas esencias se encuentra que algunas de ellas encierran en su generalidad esencial toda una región o categoría de individuos. Son pues géneros supremos ("regiones") de los objetos individuales que se agrupan bajo ellas (verbi gratia: la "región" Naturaleza). Una ciencia de esta "región" sería una Ontología regional, ciencia eidética que serviría de fundamento a las ciencias de hechos que se refieren a las realidades individuales que están bajo el imperio de la región. Las regiones tienen un *contenido* que es actualizado por los hechos que pertenecen a ellas, son esencias propiamente dichas que encierran en sí algo realizable y reciben el nombre de "regiones materiales".

Frente a las regiones (regiones materiales) se encuentra la mera *forma vacía de región en general* [4]). Ésta, que recibe también el nombre de región formal, no posee un contenido, es mera forma de esencia, es forma vacía que conviene a toda esencia posible. Como tal no es un género máximo, al cual se llega por generalización, es la esencia de "cosa en general", de cosa en sí, de objeto como tal. Así aparece por encima de las

4) Op. cit., pág. 22.

Ontologías regionales (sintéticas) una Ontología formal (analítica) como forma de todas las Ontologías posibles en general — mathesis universalis.

Tenemos pues en Husserl la radical diferencia entre lo fáctico (real) y lo eidético (irreal); dimensiones completamente distintas y cuya confusión es imposible.

En la dimensión esencial (eidética) tenemos, por un lado, las esencias materiales, y por otro la forma esencial (condición formal de esencia). Las esencias materiales forman una escala de generalización que termina con los géneros últimos. Esta superposición hace que las esencias se dividan en dependientes e independientes y que se dé la posibilidad de estos tres tipos:

lo abstracto (esencia dependiente, v. g. el género que sólo hay en cuanto hay especie);

lo concreto (esencia completamente independiente);

y en el plano de lo fáctico: el individuo (un presente, cuya esencia es un concepto) [5]).

Si pasamos ahora a Heidegger, encontramos que, frente al ente — realizado en la actualidad —

5) Op. cit., pág. 29.

tenemos el ser que lo condiciona y carece de actualidad. Si nos quisiésemos expresar en términos escolásticos, utilizándolos en el sentido tradicional, diríamos: el ente tiene existencia, el ser carece de ella. El ser (en sentido heideggeriano) tiene pues esto común con las esencias de Husserl: su no existencia.

Pero el ser qua ser no es una esencia material, el ser no tiene contenido como ésta. Es más bien la mera y única posibilidad ontológica del ente, está en la dimensión de la forma vacía de las esencias en general y de la actualización de las mismas. La región formal de Husserl en su última consecuencia, en su unidad y simplicidad originaria, y dirigida a la posibilitación ontológica del ente, correspondería a lo que Heidegger entiende por ser. Con esto no se quiere decir que "ser" sea una esencia formal o la forma de toda esencia posible en el sentido de Husserl, sino que lo que ésta significa como posibilidad lógica y formal frente a las esencias necesarias de lo fáctico (y por esto, de lo fáctico mismo), significa el ser como condicionante ontológico de los entes. Por algo dice Heidegger [6]): la generalidad de "ser"

[6]) *Heidegger,* Sein und Zeit, pág. 3.

no es la de la especie. "Ser" no limita la región suprema de los entes, en cuanto éstos están conceptualmente articulados en géneros y especies: ὄυτε τὸ ὅ γένος. La generalidad de "ser" sobrepasa la generalidad del género y la especie. "Ser" es según la denominación de la Ontología medioeval un "transcendens".

El ser no tiene pues el carácter de la esencia escolástica de un ente determinado, menos aún es la *existencia* de los entes, el ser es la unidad originaria que — en simultaneidad ontológica — posibilita la existencia (diversificada) de los entes y su diversificación (existente). El ser — para aventurar una metáfora — es la idea platónica de la existencia de *los* entes.

Hay pues para Heidegger una dimensión del ente y una dimensión del ser. La primera tiene esencialmente que referirse a la segunda, puesto que el ser es la condición del ente; el ser es frente al ente — tomando las palabras con las debidas reservas — su αἰτίας ἀρχή.

La dimensión del ente es terminológicamente precisada por "óntico", la del ser empero, por "ontológico".

Tenemos así que la pregunta óntica nos lleva

al problema ontológico, que al formular la pregunta ¿qué es ente? tenemos la intención de preguntar algo más originario: ¿qué es ser? En la pregunta τί τὸ ὄν preguntamos en realidad por el ser.

§ 4.—ESTRUCTURACIÓN DE LA PREGUNTA

Pero — según parece— todos sabemos qué es ser. Diariamente nos servimos del concepto de ser, en cada frase que decimos lo utilizamos. De un lado el ser es algo sobreentendido y de otro se nos presenta la pregunta: ¿cómo vamos a precisar lo que es ser — si es un concepto indefinible? Al definir "ser" tendríamos que decir que *es* algo y así tendríamos lo definido en la definición. Indudablemente esto es cierto: el ser no puede ser definido como un ente — por el género próximo y la diferencia específica. Pero acaso es posible una definición distinta, que no trate al ser como a un ente, y en último caso ¿dispensa la no-definibilidad del ser del planteo de la pregunta acerca de él? Evidentemente no.

Si el ser es algo sobreentendido, lo será para la

vida cotidiana, pero de ninguna manera es un concepto filosófico sobreentendido — porque tal sería un círculo cuadrado. El problema consiste en obtener a base del conocimiento sobreentendido el concepto filosófico.

Por último, la máxima generalidad del concepto de ser es una razón más para el planteo de la pregunta ontológica. Como ya dijimos, la generalidad del ser no es una generalidad de *género*, sino trasciende esta generalidad. Es una dimensión distinta que por ser tal tiene que ser investigada, una dimensión que fundamenta lo óntico y que por esto tiene que constituirse en un problema fundamental.

Ésta es la justificación de la pregunta acerca del ser. Pero en vista del carácter esencial del ser — que acabamos de exponer — la pregunta, así escuetamente formulada, no indica una dirección precisa. Si el ser es algo indefinible, de significación aún no determinada y de una generalidad trascendente, la investigación deberá primariamente dirigirse a la determinación del *sentido* que tiene del ser. Al preguntar por el ser preguntamos por el sentido del ser.

Tenemos pues tres peldaños al enfocar la pregunta originaria de la filosofía:

1º ¿Qué es ente?

2º ¿Qué es ser?

3º ¿Cuál es el sentido del ser del ente?

Estas tres etapas en el desarrollo de la pregunta para llegar a la formulación precisa corresponden a los tres momentos de la estructuración formal de toda pregunta.

Tomemos un ejemplo cualquiera: si nosotros preguntamos ¿qué es sal? tenemos necesariamente que preguntárselo a alguien (éste puede ser el que interroga): el "*quién*" de la pregunta. Al preguntarle a este "alguien" siempre preguntamos algo; en nuestro ejemplo preguntamos ¿qué es *sal?*: el "*qué*" de la pregunta. Pero cuando preguntamos siempre encaminamos a algo la pregunta; en el caso de la sal podemos interrogar por su salinidad, su peso molecular, etc. Esta meta de la pregunta es el "*por qué*" de ella [7]).

En la pregunta ontológica tenemos los momentos colocados de este modo:

7) Si preguntamos qué es sal a un químico y a un cocinero esperamos que uno nos dé una respuesta química y el otro una culinaria, v. g.: Sal es NaCl es lo que sirve para dar salazón a la comida.

1. El "*quién*" es el ente.
2. El "*qué*" es el ser del ente.
3. El "*por qué*" es el sentido del ser del ente.

Vamos pues a dirigir nuestra pregunta al ente. Pero los entes son diversos, el ente *como tal* no es una realidad actual: sólo hay *entes*, ¿a qué ente pues habremos de preguntarle cuál es el sentido de su ser? La pregunta va unida a un escoger del "*quién*" de ésta. Fuera de esto, es necesario precisar el "cómo" de la pregunta y la forma en la cual nos habremos de dirigir al ente para obtener una respuesta valedera. Y por último, cuando se pregunta algo es necesario tener por lo menos un conocimiento vago de aquello por lo cual se pregunta, puesto que si no la pregunta no se encaminaría hacia aquello que se quiere saber [8]). Este conocimiento vago del ser es un hecho al cual ya nos hemos referido y nos referiremos más adelante.

Es decir que este preguntar es un conjunto de acciones, una manera de ser de un ente: del ente que pregunta. Y esta manera de ser del ente que pregunta está esencialmente condicionada por lo preguntado: el ser. Este ente (que pregunta)

8) Op. cit., pág. 5.

que al preguntar se halla referido a lo preguntado somos nosotros mismos. Terminológicamente se le puede precisar como "existir" (Dasein). El hombre, como aclararemos, es el único ser que tiene (en lenguaje de Heidegger) existencia.

Para plantear la pregunta con completo conocimiento de ella, de sus alcances y de su motivación es pues necesario investigar qué es — o quién es — este ente que pregunta, que esencialmente pregunta. Con esto se muestra — en cierto modo — una preferencia del existir frente a los demás entes en relación a la pregunta.

¿Pero es la pregunta ontológica meramente accidental respecto al ente que pregunta o va esencialmente unida a él? Si fuese lo segundo la aclaración del existir como prolegómeno al planteo de la pregunta sería necesaria y, fuera de esto, la pregunta ontológica adquiriría un carácter propio y destacado frente a todas las demás preguntas que puede plantear el hombre.

Es pues menester aclarar estos dos puntos como cuestión previa: ¿Tiene la pregunta ontológica una preferencia frente a las demás preguntas? ¿Va la pregunta ontológica ya involucrada en la esencia del existir?

La pregunta por el ser tiene una preeminencia ontológica indiscutible. Las ciencias a medida que progresan vuelven sobre sí mismas, socavan sus fundamentos y tratan de establecerse sobre nuevas bases. Cuanto más avanzada se halle una ciencia tanto más empeño tendrá en fundamentarse de nuevo. "El "movimiento" propiamente dicho de las ciencias se realiza en una más o menos radical, y para ella transparente, revisión de sus conceptos fundamentales" [9]). "Conceptos fundamentales son las determinaciones en las cuales llega la región de cosas que está a la base de todos los objetos temáticos de una ciencia a la anhelada comprensión que guía toda investigación positiva" [10]). La ciencia más adelantada es aquella que tiene mayor claridad en sus conceptos fundamentales, ésta será por lo tanto la de mayor empuje. Esta "Lógica productiva" que se halla a la base de cada ciencia y que en realidad descubre el horizonte de la investigación de la misma, es la ontología especial de cada región científica. Es un sistema de categorías que determina el campo de investigación y guía a esta última. Pero estas

9) Op. cit., pág. 9.
10) Op. cit., pág. 10.

ontologías especiales — indispensables para la existencia de las ciencias — son ciegas si no se sabe previamente cuál es el sentido del ser como tal. Antes que estas ontologías especiales está la pregunta por el sentido del ser del ente — la pregunta ontológica propiamente dicha. — Es decir, que la pregunta por él es ontológicamente anterior a toda ontología especial y a toda ciencia fundada en ella. Primero es necesario saber cuál es el sentido del ser, después se podrá establecer sistemas de categorías que valgan para determinadas *maneras* de ser. La pregunta por el ser tiene pues preeminencia ontológica.

Pero con esto no ha sido aún contestada la segunda cuestión previa: ¿Está la pregunta ontológica esencialmente unida al ser del existir? De la preferencia ontológica no se deduce que efectivamente se plantee la pregunta por el ser y menos aún que tenga una relación directa con el existir.

Tratemos de resolver el problema viniendo del ente que somos nosotros mismos: el existir no es un ente que aparece entre los demás, así como hay mesas entre las sillas. El existir "está más bien ónticamente particularizado, porque a este ente

le va en su ser su propio ser" [11]). Es decir que este ente se preocupa por su ser, le importa su ser y que este "importarle" es precisamente su esencia. Esta dirección esencial del existir hacia su ser trae consigo necesariamente una relación con el ser. Esto significa que al existir "con y por su ser, le es éste manifiesto". Así "comprensión de ser es una caracterización del existir", "la particularidad óntica del existir consiste en que "*es*" ontológico".

Tenemos pues que la pregunta acerca del ser es ónticamente la primaria, la que fácticamente ya tiene resuelta (en algún modo) el existir y que precisamente esta manera ontológica de ser del existir constituye su más propia caracterización.

De la contestación a las dos cuestiones previas podemos extraer la respuesta a la pregunta ¿a qué ente habremos de interrogar por el sentido de su ser?

El existir tiene sobre todos los demás entes una triple preferencia:

1. Preferencia óntica: el *quién* de la pregunta ontológica ha de ser el mejor medio para llegar al ser y su sentido. Ahora bien: el existir tiene

11) Op. cit., pág. 12.

una relación con su ser — comprende su ser y en éste le va su ser—; ningún otro ente se comporta frente al ser, tiene esta referencia inmediata a él. Si este ente es preguntado por su ser y en su ser, puede dar una información, ya que su manera de ser consiste precisamente en tener relación con el ser.

2. Preferencia ontológica: el existir es ontológico — y solamente él. Es decir que él es el único que sabe de su ser y del ser en general. Como el existir es el que pregunta y él es el único que conoce lo que es ser, es pues lógico que se pregunte a sí mismo por el ser. El existir no solamente tiene relación óntica frente al ser — se comporta frente a él —, sino también ontológica — lo conoce.

3. Preferencia óntico-ontológica: el existir es la condición de la posibilidad de todas las ontologías, pues sólo el existir es ontológico y si no existiese no habrían tampoco ontologías. El conocimiento del existir es pues ónticamente necesario como condición fáctica de las ontologías y también ontológicamente, pues sólo con su conocimiento se obtienen las características de la condición ontológica de las ontologías.

Tenemos pues que preguntar al existir por su ser. Solamente cuando hayamos aclarado el sentido del ser del existir, podremos saber qué es ser como tal, entender cómo es posible la comprensión de ser y por ende explicarnos la posibilidad de toda ontología: la investigación del ser del existir es Ontología Fundamental.

§ 5.—DIRECCIÓN DE LA PREGUNTA

La pregunta ¿qué es ente? implica — como hemos visto — el planteo de una pregunta más originaria: ¿qué es ser?

El ser es el determinante del ente. Pero nosotros sabemos que el ente es determinado por su posibilidad. La posibilidad del ente de ser lo que es — lo que hace posible que el ente sea tal — es la esencia. Pero no sólo la esencia determina al ente, su realización — su existencia —; hace también que el ente sea ente, que sea el ente cuya esencia actualiza. Y por último ¿todo ente en cuanto es algo y existe no es también verdadero? Tenemos pues que la esencia, la existencia y la verdad son determinantes del ente — y que el ser lo es también. Se presenta la pregunta: ¿qué relación tiene el ser con los tres determinantes del ente enunciados?

Cada uno de ellos *es* ¿pero son de distinta manera o de la misma? ¿A qué se debe esta escisión del ser en esencia y existencia y su significado de verdad? Es indudablemente un problema que sólo se podrá resolver cuando se sepa qué es ser. La pregunta ontológica se muestra así cada vez más necesaria y fundamental. Sólo sobre ella puede desarrollarse una ontología legítima, y ésta a su vez es la única base posible de un conjunto de ciencias que tengan derecho a esta denominación — de un conjunto de ciencias fundamentales.

La pregunta del ser no podrá, empero, ser contestada si no despejamos primero el horizonte desde el cual puede venir la respuesta. Es necesario interrogarnos a qué nos referimos para determinar el ser como tal y formarnos el concepto de ser. Tenemos que plantear pues una pregunta más originaria aún: ¿desde dónde es posible comprender algo así como ser?

Cuando nosotros decimos "ser" no expresamos con esto un concepto artificialmente construído; por el contrario, ser es algo que siempre hemos tenido en mente, que siempre hemos comprendido, aun mucho antes de plantearnos cualquier problema filosófico de esta índole y de habernos

formado un concepto de ella — de ser tenemos una comprensión pre-conceptual.

Nos preguntamos pues nada más que por la posibilidad de la comprensión de algo que siempre — a fuer de hombres — hemos comprendido; por la comprensión de ser. Con esto la pregunta planteada tiene que ser colocada en un plano más fundamental: se hace necesario preguntar por la "posibilidad interna de la comprensión de ser" [12]).

Las cuatro etapas hacia la formulación originaria de la pregunta fundamental de la Ontología pueden ser resumidas así:

¿Qué es ente como tal?

¿Qué es ser como tal?

¿Cómo es posible comprender el ser?

¿Cuál es la estructura interior de la comprensión de ser? Aclarar esta pregunta es para Heidegger la labor de toda fundamentación de la Metafísica.

Nosotros comprendemos el ser. En toda acción que realizamos, en toda frase que decimos, damos fe de ello. Pero a pesar de esto carecemos — por

12) *Heidegger,* Kant und das Problem der Metaphysik, pág. 216.

lo general — de un concepto de ser. Este comprender pre-conceptual de ser "es natural", tan natural que no se nos ocurre preguntar por él.

El hombre es un "animal racional", su carácter de racional consiste en que su alma, su razón, sea el lugar de los eidoi [13]). Es decir que a su propia naturaleza pertenece el tener en sí las esencias, comprender las esencias, comprender el ser. Y no solamente esto: su comprensión de ser constituye precisamente su esencia, de tal suerte que "si no sucediese la comprensión de ser el hombre no podría ser nunca el ente que es" [14]).

El hombre es un ente que se halla en medio de otros entes y al cual le son manifiestos (en su ser) los entes que no es y el ente que es: comprensión fáctica y originaria de ser.

La existencia tiene la ventaja de comprender los entes que la rodean pero también la *necesidad* de la comprensión de ser. De suerte que el hombre no sería "sí mismo" si no comprendiese — "dejase ser" — los entes. Existencia significa estar enderezado — estar en la necesidad de dirigirse — al ente como tal.

13) *Aristóteles,* Del alma, 429 a 28.

14) *Heidegger,* Kant u. d. P. d. M., pág. 218.

Esta dependencia frente a los entes en que se encuentra el hombre, en constante y necesaria penetración de la totalidad del ente, constituye la *finitud del existir.* Finitud que es más originaria que el hombre mismo, es decir, que es condición para que sea tal. "Existencia es en sí, como manera de ser, *finitud* y como tal solamente posible a base de comprensión de ser" [15]).

De esta manera la aclaración de la dirección de la pregunta fundamental nos ha mostrado que el problema de la cimentación de la Metafísica tiene su raíz en la pregunta acerca de la *comprensión ontológica como finitud existente.* Esta pregunta que no es otra que la pregunta por el existir trae consigo la necesidad del análisis de lo que es este ente. La fundamentación de la Metafísica se basa en la Metafísica del existir [16]). Esta, como aclaración de la constitución del ser del existir, es *Ontología,* pero a la vez, como base de la posibilidad de la Metafísica, es *fundamento.* El

15) Op. cit., pág. 219.

16) Metafísica del existir que es anterior a toda antropología filosófica, puesto que ésta toma al hombre ya como hecho (factum), mientras la Metafísica del existir tiene por objeto una cuestión más originaria: la posibilidad que el hombre sea hombre.

análisis existencial se muestra nuevamente como Ontología fundamental [17]).

La fundamentación de la Metafísica debe realizarse teniendo siempre presente la pregunta originaria: "el problema de la íntima posibilidad de la comprensión de ser, del cual han de darse las preguntas expresas referentes al ser". Siguiendo esta pauta ha de efectuarse la aclaración de las estructuras del existir: el análisis existencial.

17) Como tal es algo completamente distinto de una investigación óntica sobre las "partes" constitutivas del existir como ente que se encuentra en el mundo o como animal racional.

§ 6.—MODO DE LA PREGUNTA

La estructuración de la pregunta ontológica ha mostrado cuál es el ente al cual debemos preguntar por su ser: el existir. Por otro lado hemos visto que la pregunta se dirige primariamente a la Existencia (como comprensión finita). Ambas reflexiones dan pues el mismo resultado: la necesidad del análisis existencial como fundamento de toda investigación ontológica. Se nos presenta el problema de cómo emprender el análisis en cuestión. Si bien es cierto que el existir es ontológico, también es cierto que es el ente ónticamente más cercano, pero ontológicamente más lejano. Preontológicamente el asunto cambia, el existir siempre se comprende en alguna forma a sí mismo. Se hace pues necesario el uso de un método adecuado a esta investigación, que sin prejuicios investigue a través de la comprensión pre-onto-

lógica del existir su existencialidad, que aclare el sentido del ser del existir. Es menester un método que salve todas las dificultades producidas por los encubrimientos y pliegues del existir (que tiene la tendencia a comprenderse — falsamente — desde el mundo).

El problema de este capítulo es pues: ¿Cómo ha de plantearse el preguntar ontológico? Esto es: ¿Cómo ha de emprenderse el análisis existencial?

El método de plantear esta pregunta, dice Heidegger, es el fenomenológico.

Al referirnos a la diferencia entre el ser y el ente hicimos mención de la Fenomenología. Aquí como allí es necesario echar una mirada — de soslayo — sobre las investigaciones de Husserl, ya que siempre suele dar luces la referencia a la escuela que ha inspirado la dirección filosófica que se estudia.

La Fenomenología — en el sentido de Husserl — tiene tres raíces fundamentales:

1. Su carácter de ciencia eidética;

2. Su interpretación de la intencionalidad como característica de la conciencia;

3. Su afirmación de la evidencia absoluta de la percepción interna.

La primera — a la cual ya nos hemos referido — tiene su origen en Bolzano, las otras dos en Brentano.

Para Brentano no hay ninguna idea, juicio o deseo, que no sea idea, juicio o deseo *de algo*. Esta dirección a un objeto fué llamada por los escolásticos: intencionalidad. Intencionalidad es la propiedad de las vivencias de ser conciencia de algo. Existe así una relación intencional entre el acto (idea, juicio, etc.) y el objeto de éste. Este objeto intencional es el "acusativo del acto de conciencia". Toda vivencia tiene un objeto intencional al cual se dirige su intencionalidad, aunque no siempre de la misma manera: en el juicio es aceptado o rechazado algo, en el deseo deseado algo, etc. Siempre el acto tiene una referencia intencional a algo, una referencia inmediata a algo que está fuera de él. Esta intencionalidad sólo es propia de los actos de conciencia, de los fenómenos psíquicos, ella precisamente los distingue de los fenómenos físicos [18]).

Husserl, siguiendo la línea del pensamiento de Brentano, coloca la intencionalidad en la base de

18) *Husserl*, Logische Untersuchungen, II, 347. Véase la ref. a Brentano.

la Fenomenología. "Intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su sentido esencial" [19]). Intencionalidad y conciencia son así términos correlativos.

Cuando el objeto intencional de una vivencia pertenece — esencialmente — a la misma corriente de conciencia que ella misma, el fenómeno psíquico en referencia se llama "acto inmanente"; cuando no, esto es: cuando su intencionalidad se dirige hacia el mundo externo, se llama "acto transcendente". En una percepción inmanente tenemos que percepción y percibido forman una unidad inmediata, la unidad de una única "cogitatio" concreta [20]). Así cuando reflexivamente — en introspección —, en el momento de recordar algo nos referimos al recuerdo mismo que realizamos, llevamos a cabo un acto inmanente, una percepción interna, en la cual la conciencia reflexivamente se vuelve sobre sí propia.

Si comparamos las percepciones inmanente y transcendentes tenemos que la percepción transcendente no implica necesariamente la existencia real de la cosa a la cual se refiere. Ha podido ser

19) *Husserl,* Ideen, pág. 168.

20) Op. cit., pág. 68.

una ilusión o una alucinación. Es decir que la tesis del mundo como realmente existente es de mera presunción. El mundo externo al cual presume referirse el acto transcendente es casual. En cambio la percepción inmanente es de carácter indubitable. Del "cogito" nadie puede dudar — es necesario. El ser inmanente al cual se refiere el "Yo" mismo, que tiene necesariamente que ser, es una realidad absoluta.

"La tesis del mundo, que es casual, está pues frente a la tesis de mi "Yo" puro y de mi vida del "Yo", que es necesaria, sencillamente indubitable" [21]). Esto lleva a Husserl a considerar también el carácter absoluto del ser inmanente (manifiesto por acto inmanente) desde el punto de vista de su independencia absoluta frente al mundo. El ser absoluto nulla re indiget ad existendum; si no existiesen las cosas la conciencia se modificaría — es cierto — pero no dejaría de ser. El mundo externo está referido, en cambio, a la conciencia, ya como percibido, ya como campo de percepción. La percepción recién da senti-

21) El sentido de absoluto y necesario es aquí — como fácilmente se ve — distinto del usual, en el cual son atributos divinos.

do a las cosas en la contextura de la motivación, en la referencia entre las cosas mismas.

El carácter indubitable del "Yo" nos lleva a considerar la tercera raíz de la Fenomenología: la evidencia absoluta de la percepción interna. Si el ser inmanente es necesario, lo es simultáneamente con su evidencia. La percepción de los objetos intencionales inmanentes tiene todos los caracteres de claridad — y por ello el objeto referido es de considerarse absoluto. Aun más: las vivencias son por principio — esencialmente — perceptibles en la reflexión, es decir, su modo de ser consiste precisamente en su posibilidad de ser objetos de actos inmanentes [22]).

La Fenomenología [23]) es una ciencia eidética, ella no se refiere a fenómenos fácticos sino a esencias — y sólo a esencias. Ésta es una actitud opuesta a la postura científica natural, a la manera de conocer que tiene el hombre común. En

22) La manera en que se realiza la intuición de las esencias como adecuación de la significación y de la intuición efectiva de ellas — es un punto fundamental en Husserl, que no ha podido ser contemplado aquí. Véase Logische U. II, VI Investigación, e Ideen, 136-145.

23) Nos referimos aquí a la Fenomenología tal como es concebida en las Ideen y no como se expone en el § 6 de Logische U. II, donde el sentido de la Fenomenología es notablemente distinto.

este último caso se trata de captar la realidad como existente, tal como se da — como existente —. Al verse frente al mundo real trata de captarlo tal como se presenta, para sobre esta apropiación cognoscente construír una explicación. Da lo mismo que afirme o niegue su realidad, de todas maneras el mundo es considerado como *allí*, frente a él, ya sea como verdadero o como mera apariencia, como independiente de él o como creación de su Yo. Cuando dudamos en forma metódica (v. g. como Descartes) y estamos convencidos previamente de lo que dudamos, sucede algo especial en nuestra mente. Colocamos el convencimiento en un paréntesis — hacemos abstracción de nuestra convicción — y dudamos como si ésta no existiese. En la intentona de duda de una tesis (que en realidad puede ser que afirmemos) dejamos ésta de lado y colocamos su contrario: su negación. Lo mismo hace el método fenomenológico: deja de lado la postura científica natural y coloca el mundo — todo el mundo — en un paréntesis. La tesis general de la postura científica natural es colocada fuera de acción, sin que esto signifique una negación de la realidad del mundo. El paréntesis aleja y "encierra completa-

mente todo juicio sobre la existencia temporal-espacial" del mundo y de mí propio [24]). De las ciencias que se refieren al mundo natural y de las que se refieran a mi vida como realidad existente, de todo aquello que reclame actualidad presente, se hace caso omiso y por lo tanto de todo juicio pertinente a lo excluído.

Se realiza así una ἐποχή, una retención del juicio sobre toda realidad. Se separa lo fáctico de lo eidético y se conserva sólo lo segundo como campo de investigación fenomenológica. Es, empero, importantísimo para este menester no psicologizar lo eidético, no creer que las esencias son meros fenómenos fácticos psicológicos. Entre el concepto y el juicio como significaciones ideales y el concepto y el juicio como fenómenos psíquicos hay una radical diferencia. Una cosa es la unidad objetiva e ideal del contenido del conocimiento y otra la unidad subjetiva y antropológica del conocimiento mismo [25]).

En esta primera ἐποχή hemos colocado todo

24) *Husserl,* Ideen, pág. 56.

25) *Husserl,* Logische U. I., pág. 174. En general toda la I parte de las Investigaciones Lógicas se dedica — en primer término — a aclarar esta diferencia.

aquello que no es eidos, tócanos ahora realizar una segunda. En ésta se ha de abstraer, colocar entre paréntesis, todas las esencias que corresponden a actos cuya intencionalidad señale hacia afuera, todas las esencias que no se refieran directa e inmediatamente a la conciencia misma.

En la primera ἐποχή colocamos lo fáctico y conservamos lo eidético. En el plano eidético hacemos ahora una segunda ἐποχή y colocamos en ella todo lo transcendente y conservamos lo inmanente. Con estas reducciones fenomenológicas hemos descubierto el campo de estudio — la región — de la Fenomenología: la conciencia pura, el "sector" de los eidoi inmanentes. A ellos se dirige la Fenomenología como disciplina "puramente descriptiva, que investiga el campo de la conciencia pura transcendental en la pura intuición" [26]). Se gana así una nueva región de ser, que en su propiedad no había sido hasta ahora demarcada: la conciencia pura. La conciencia en sí misma no es afectada en su propiedad absoluta por el paréntesis fenomenológico. (La conciencia

[26]) *Husserl,* Ideen, pág. 113. Trascendental es lo contrario de trascendente; lo uno es ser como conciencia, lo otro se refiere a ser que se acredita en la conciencia.

como conjunto de fenómenos psicológicos ha sido — desde luego — descartada ya por la primera ἐποχή). En ella se encuentran aquellas esencias de los objetos intencionales de los actos inmanentes, los eidoi inmanentes, que pueden ser — esencialmente — objeto de visión intelectual, de intuición. La Fenomenología se dirige así a las esencias de las vivencias y las intuye en su necesidad evidente: es "una ciencia de esencias descriptiva de las vivencias transcendentales con postura fenomenológica" [27]).

La Fenomenología tiene para Husserl una importancia fundamental; no es una ciencia como cualquier otra, sino en ella se hallan contenidos todos los conocimientos de validez universal (todos los conocimientos eidéticos, con los cuales se responde a los problemas de la posibilidad del conocimiento y de las ciencias) [28]). Con ellos se abarca todos los conocimientos que se refieren a aquello que es inmediatamente evidente.

Lo fáctico — las cosas — es intencionalmente vivido, las vivencias tienen un objeto intencional al cual se refieren. En la reducción fenomenoló-

27) Op. cit., pág. 139.
28) Op. cit., pág. 118.

gica tomamos las vivencias en su esencia — en su manera pura de ser —y descartamos su contenido intencional transcendente. Quedamos pues con esencias de vivencias cuyos objetos intencionales transcendentes han sido puestos entre paréntesis. (Desde luego que la intencionalidad como tal no ha sido descartada, ya que constituye la característica fundamental — si no el propio ser — de las vivencias). Se alcanza así para las vivencias una generalidad absoluta: la vivencia fenomenológicamente reducida tiene la posibilidad de actualizarse en un número ilimitado de vivencias fácticas correspondientes, y por otro lado en su intencionalidad se encuentra la posibilidad de múltiples objetos intencionales [29]). La esencia de una vivencia corresponde a varias vivencias — en cuanto actos psicológicos — y a varias vivencias — en cuanto intencionalidades.

Para nosotros tiene la Fenomenología de Husserl como consecuencia que, si las esencias inmanentes (esencias captadas por actos inmanentes), la conciencia pura, posibilitan el ser de las cosas

29) El eidos "recuerdo" puede actualizarse en diversos recuerdos — como actos psicológicos — y, de otro lado, su intencionalidad puede referirse a varios objetos recordados, como: casa, tristeza, verdad.

— ya que el sentido de éstas depende de su perceptibilidad (como posibilidad actual de ser captada por la conciencia) —, es obvio que la conciencia pura — en cuanto dimensión de las esencias de las vivencias en general — es el condicionante del ser de los objetos reales a los cuales se refieren las vivencias en su intencionalidad. En este caso la Fenomenología, como ciencia eidética de las esencias inmanentes, vendría a preceder ontológicamente a toda ciencia particular, y no solamente a éstas: la Lógica sólo podría construirse a base del método y la investigación fenomenológicos.

Interpretada la Fenomenología así no estaría muy lejos de la tesis kantiana. La elaboración del apriorismo crítico del filósofo de Koenigsberg no sería otra cosa que la interpretación de la conciencia pura [30]). El máximo principio de los juicios sintéticos a priori: "las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son a la vez las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia" [31]), podría también ser aplicado — mutatis mutandis — a la Fenomenología.

30) Op. cit., pág. 119.

31) *Kant,* Kritik der reinen Vernunft, I edición, pág. 158.

Las esencias de las vivencias tendrían entonces una "función" que se encuentra en el mismo plano que la "función" de las categorías, la de posibilitar el conocimiento y con ello el ser de los objetos de éste. Este apriorismo transcendental, rasgo común en ambas especulaciones, nos lleva nuevamente al dilema que planteamos al comienzo de nuestras reflexiones: Teoría del Conocimiento o Metafísica. ¿Hace Husserl Teoría del Conocimiento o Metafísica? El vincular el ser al conocimiento de éste induce a creer que su lucubración se dirige — como a veces lo dice — al establecimiento de la verdadera Teoría del Conocimiento; por otro lado la referencia inmediata a las esencias — los condicionantes de los entes — manifiesta una postura muy diversa a la de los críticos del Conocimiento.

¿O a lo mejor solamente existe el dilema entre la Metafísica y la Teoría del Conocimiento cuando éstas tratan de desarrollarse en el campo de lo real, transformándose el dilema en identidad cuando la investigación es elevada al plano eidético?

La visión de Husserl es intuitiva: así como hay ciegos de los ojos físicos hay también ciegos de

ideas — incapaces de ver esencias —. Esto es algo evidente para los que tienen esta clase de ojos, los demás tienen que mirar esta manera — reflexiva — de filosofar no solamente como antinatural sino como sospechosa. Al filósofo casero no se le ocurre nunca — y gracias a Dios — tomar la conciencia como última instancia ontológica y considerar los fenómenos que se presentan en ella convertidos en esencias — previa renuncia de toda comprobación en la realidad objetiva — como única fuente de filosofía primera.

Para Heidegger significa Fenomenología primariamente un concepto de método. No caracteriza el *qué* sino el *cómo* de la investigación filosófica. El título Fenomenología expresa la máxima: ¡a las cosas mismas! Para justificar esta aseveración se hace necesario una aclaración semántica y etimológica de la palabra Fenomenología. Ésta tiene su origen en los términos griegos φαινόμενον y λόγος El primero significa "aquello que se muestra", "lo que se muestra en él mismo" [32]). Esta acepción originaria de la palabra fenómeno excluye toda interpretación en el sentido de apariencia. Logos significa discurso

32) *Heidegger*, S. u. Z., pág. 28.

(conversación — en el sentido de: manifestar verbalmente algo a otra persona —). Logos revela así aquello de lo cual se habla en el discurso. Aristóteles ha explicado esta función del discurso como ἀποφαίνεσθαι , es decir: dejar ver a los conversantes aquello de lo cual se trata en el discurso, y esto desde aquello sobre lo que versa la conversación. "En el discurso (logos) — en cuanto legítimo — debe ser extraído aquello que se habla de aquello sobre lo cual se habla, de manera que en la conversación hablada se revele en lo dicho aquello sobre lo cual se habla y se haga captable al otro conversante" [33]) Hablar es dejar ver.

Fenomenología quiere pues decir: dejar ver desde sí mismo aquello que se muestra a sí mismo como se muestra desde sí mismo, ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα. Toda exhibición de algo tal como se muestra en ello mismo es Fenomenología.

El concepto formal de fenómeno tiene que desformalizarse para convertirse en el fenomenológico. ¿Qué es aquello que la Fenomenología debe dejar ver? ¿Qué es aquello que merece llamarse fenómeno en una manera especial? ¿Qué cosa es

[33]) Op. cit., pág. 32.

según su esencia necesariamente tema de una exhibición expresa? pregunta Heidegger. "Claro que aquello que general y próximamente no se muestra, que está cubierto (escondido) frente a aquello que general y próximamente se muestra, pero que a la vez es algo que pertenece esencialmente a aquello que general y próximamente se muestra y de tal manera que constituye su sentido y fundamento" [34]). Aquello que generalmente está cubierto y tiene este carácter constitutivo no es el ente: es el ser del ente. "El concepto fenomenológico de fenómeno quiere decir "con aquello que se muestra" el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados".

Fenomenología es así la vía a seguir para captar aquello que es tema de la Ontología. Dicho de otra manera: Ontología ha necesariamente de ser Fenomenología.

¿Pero cómo se ha de captar los fenómenos? Ellos antes de ser tales, se hallan generalmente aún no descubiertos o encubiertos, es decir de alguna u otra manera escondidos. La manera de llegar a ellos tiene que ser tal que preste garantías contra toda cobertura. Esta manera de llegar a los

34) Op. cit., pág. 35.

fenómenos es la captura intuitiva u originaria. Frente a ésta y como su negación, se encuentra la visión inmediata, casual, despreocupada — y si se quiere: sentimental.

Fenómeno, en sentido fenomenológico, es pues siempre algo que constituye ser. Para llegar a él es pues necesaria la aproximación captativa a un ente. Es menester familiarizarse con el ente para *interpretar* su ser. La Fenomenología se torna así interpretativa. La descripción fenomenológica es interpretación.

La Fenomenología es aplicada en nuestro caso al existir. Su interpretación tiene que aclarar la comprensión originaria de ser, propia del existir, para llegar al verdadero conocimiento del ser y de las estructuras del existir. Es decir que la Fenomenología del existir es Hermenéutica [35]). El existir se revela su ser y sus estructuras ontológicas a sí mismo, y esto — como ya se dijo — gracias a la intuición originaria.

La Ontología fenomenológica tiene pues su punto de partida en la Hermenéutica del existir

[35]) ἑρμηνεύειν significa aclarar, explicar, expresar, explayar, interpretar, traducir de una lengua extraña a la conocida. — Op. cit., pág. 37.

— en forma de análisis existencial, desde donde despeja el horizonte para toda investigación ontológica posterior y en la cual se concentra al regresar la problemática filosófica.

La Fenomenología de Husserl y la Analítica fenomenológica del existir de Heidegger tienen así fundamentalmente los mismos caracteres. Si la una se dirige a las esencias (eidoi), la otra tiene su campo de investigación en lo ontológico, es decir ambas ciencias son irreales.

La una se dirige a la conciencia pura — como lugar de la intencionalidad —, la otra a la existencia — como consecuencia de la originaria y primaria comprensión de ser. Para Husserl es absoluta la evidencia de la percepción interna, para Heidegger es la Hermenéutica del existir el descubrir los fenómenos de la existencia (es decir, aclaración de lo encubierto que se halla en el hombre).

Se ha mostrado la Fenomenología como el método adecuado — el único posible — para la interpretación del existir en vista de su existencia y para la Ontología en general. Partiendo de la comprensión pre-ontológica, salva las dificultades de la encobertura del existir gracias a la Her-

menéutica y en la intuición encuentra la manera de llegar al conocimiento de las estructuras de la existencia, despejando así el horizonte del ser como tal.

Aclarada la pregunta ¿qué es ente? y encauzada hacia la interpretación fenomenológica del existir podemos pasar al análisis existencial. Análisis que es camino, fundamentación y sector originario de la Ontología y de las Ciencias en general.

§ 7.—LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL

La respuesta a la pregunta fundamental ¿qué es ente? solamente puede ser obtenida mediante una interpretación del existir en vista del sentido de su ser. Aclarado este problema se hará factible el hallazgo del ser del ente como tal.

La interpretación del existir ha de ser originaria — so pena de no ser aclaratoria sino sembradora de confusiones — es decir: el existir debe ser interpretado en vista y hacia su ser — su propio ser. Lo que hace que el existir sea, es su ser y en vista de éste y consecuentemente con él se debe realizar la interpretación y no en vista de una cualidad cualquiera que pudiera encontrarse en el existir y que careciese del carácter fundamental de constituyente ontológico del ente en cuestión.

El problema planteado así se muestra en forma

de aporía: de un lado ha de ser la interpretación absolutamente nuda de prejuicios y de otro es necesario trabajar con caracteres a priori en los cuales y con los cuales se capte el ser del existir.

La aporía se resuelve ipso facto si el existir es interpretado en vista de su ser y los caracteres a priori corresponden al ser del existir. En este caso la colocación de un a priori no es una mera suposición — a manera de prejuicio científico como hipótesis de trabajo — sino la única forma posible de captar el ser tal como es y librarse de los prejuicios que entorpecen la interpretación y que — por lo común — suelen presentarse en forma de objetividad libre de presupuestos.

Heidegger interpreta el existir en vista de su existencialidad, y, como la existencia constituye al hombre, en vista de su vida humana. Esta manera de entender al hombre no es como idea — aunque sí como elaboración — nueva en Heidegger. Ella se halla ya en dos direcciones filosóficas relacionadas, en cuanto a su sentido, entre sí: la filosofía existencial y la filosofía de la vida.

En la primera mitad del siglo pasado un hombre se acordó que existía. Se extrañó mucho que los filósofos de su tiempo no se diesen cuenta de esto

y por eso gritó: el hombre es un existente. Su nombre era Soeren Kierkegaard.

La abstracción en la cual se movía la filosofía de aquel tiempo había llegado a su perfección y por eso a su límite. La esencia había monopolizado el mercado filosófico. El divorcio de vida y pensamiento y el olvido que el hombre es más que "logos" y menos que "hombre como tal" eran completos. Esto tenía que traer reacción. Nietzsche hubo más tarde de pedir: vida. Kierkegaard se resolvió a ser hombre.

Vió que lo espiritual se escapaba al mundo de la esencialidad y por eso creó — como dice Delp [36]) — su filosofía: la de la Anti-esencia. "Lo que me faltaba era llevar una completa vida humana, no solamente una del conocimiento" [37]). Kierkegaard sostiene una doble batalla: contra el racionalismo vacío y prepotente y contra la vida aplanada del burgués. Existencia, vida personal, es su consigna pero no entendidas como lo suele hacer el vulgo. El hombre siente en sí la angustia — el abismo de sí mismo —; ante ella puede reaccionar de dos maneras: huyendo a la vida co-

36) *Delp*, Tragische Existenz, pág. 11.

37) *Soeren Kierkegaard*, Tagebuecher, tomo I, pág. 30.

tidiana y despreocupada o afrontando la suspensión entre Dios y la Tierra — eternidad y tiempo — en que se halla el hombre. "Un hombre verdadero se compone de infinitud y finitud". Kierkegaard afirma un hombre que existe, pero que echa sus raíces en Dios y triunfa así de la ratio y del burgués.

¿Pero qué significa aquí existencia? La palabra abandona su sentido tradicional y se convierte en nombre que conviene sólo al hombre — y a todo hombre. El concepto pierde así en extensión y gana en comprensión. Existencia encierra en sí toda la plenitud de lo que es el hombre, todas las características de la humanidad del ente humano. Este hombre con todos sus atributos y determinaciones — la existencia — es objeto de la filosofía. El hombre sólo puede concebirse existiendo y no en la dilución especulativa de los logicistas.

En polémica con Kierkegaard se encuentra Nietzsche. Si aquél comprueba que su existencia se basa en Dios, éste dice: "Dios ha muerto"; si el uno sufre la angustia de la suspensión entre Cielo y Tierra, quiere el otro voluntad de poder — para vencer en la tierra; el danés solitario piensa en la muerte (realización de la vida), el ermita-

ño alemán cree en la vida (la superación de la muerte). Existencia realizada gracias a Dios, superhombre por gracia del instinto; siempre el Cristianismo, jamás el Cristianismo. Pero el uno y el otro van por el mismo camino: afirmación de la vida real, desprecio de la diaria tranquilidad del burgués, reacción contra el "sujeto puro".

Heidegger escucha la voz de Kierkegaard: se decide también por la existencia. En dos puntos, empero, difiere del filósofo danés: su restricción a las cosas de este mundo y la Fenomenología. La Filosofía de carácter teológico de Kierkegaard con su constante referencia a la Divinidad da inspiración a una manera de pensar netamente humana, de una humanidad que busca su propiedad en sí misma y no quiere, ni puede, ni debe salir de sí — so pena de impropiedad.

Parece inconsecuente que en un discípulo del hombre que batalló toda su vida contra las esencias puras aparezcan rasgos fenomenológicos. La síntesis creadora de Heidegger consiste precisamente en unir esos dos términos — aparentemente contradictorios; él aprovecha la insinuación del momento filosófico: la intuición de las cosas tales como son y las estructuras de la existencia.

Alois Fischer [38]) sostiene que estas dos direcciones no son tan diversas como parece. "Fenomenología — dice — terminada de pensar es Filosofía existencial". Veamos cómo la intencionalidad que resucita Brentano a la Filosofía tiene que traer como consecuencia la posición de Heidegger.

Brentano encontraba la diferencia entre los fenómenos físicos y psíquicos en la intencionalidad. Los fenómenos psíquicos están caracterizados por una relación intencional con un objeto (cosa que sería absurda en los fenómenos físicos). La intencionalidad solamente se presenta — y caracteriza los mismos — en los actos de conciencia.

En la Filosofía de Husserl cobra gran importancia la intencionalidad puesto que ésta es — como se vió — la esencia de la conciencia y la conciencia el propio objeto de la Fenomenología. Pero aquí no todos los fenómenos de conciencia están directamente caracterizados, mas siempre tienen una más o menos lejana referencia a ella. Como Husserl abstrae — por lo menos hasta ahora — de lo que se ha dado en llamar volitivo y emocional, puede éste solamente tratar en forma expresa

38) *Fischer,* Die Existenzphilosophie Martin Heideggers, pág. 101.— Pág. 106.

en su investigación de lo intelectual y tiene que dejar de lado la intencionalidad en cuanto se presenta en las otras esferas de lo psíquico. Esto no excluye para Husserl — todo lo contrario: da — la posibilidad de un estudio de lo extra-intelectual a base de la intencionalidad.

Max Scheler — el apasionado por la vida integral — no vió inconveniente en trasladar expresamente lo intencional al sentir. El "sentir originario intencional" es una nueva y principal manera de experiencia. Ésta se dirige a objetos propios (v. g. Dios, los valores) ante los cuales la razón fracasa. Este sentir intencional de algo es fundamentalmente distinto de los meros estados emocionales — tiene una "función cognitiva".

Dados estos tres pasos sólo resta hacer la intencionalidad total tema de una investigación. Ésta es la labor de Heidegger. En vez de estudiar sumativamente los diversos fenómenos en que se presenta la intencionalidad, estudia ésta como tal, es decir: la condición de la posibilidad de los fenómenos intencionales. La intencionalidad se descubre entonces como la esencia de las vivencias. Heidegger utiliza el nombre de "*cuidado*" (Sorge, Cura) para designar este fenómeno y evita así

un vocablo cargado por Husserl de sentido intelectual.

El "*cuidado*" (intencionalidad) ha llegado a ser la esencia del vivir: el ser del existir. Fischer cree que éste es el resultado fatal de la teoría de la intencionalidad en los actos psíquicos. La intencionalidad considerada en su totalidad y originalidad agota el contenido de la vida psíquica; lo que antes fuera considerado una mera característica de los actos de conciencia viene ahora a explicar la existencia entera. La teoría de la intencionalidad es — en sus últimas consecuencias — filosofía existencial.

§ 8.—LA FILOSOFÍA DE LA VIDA

Otra línea del pensamiento contemporáneo que determina la filosofía de Heidegger es la filosofía de la vida. El hombre representativo de esa tendencia es Dilthey. Su obra es de reacción y protesta contra la interpretación intelectualista y simplemente desmenuzadora de la existencia y — en especial — del conocimiento humano. Para él hay una relación interna entre todos los hechos psíquicos, una relación que los ordena — *estructura* —, que convierte su totalidad no en una mera suma sino en una conexión estructural (Strukturzusammenhang). La estructura es para Dilthey el momento decisivo. "La estructura es el contenido de relaciones en las cuales — en medio del cambio de procesos, en medio de la casualidad de la contigüidad de los componentes psíquicos y de la sucesión de vivencias psíquicas —

las partes de la conexión psíquica están mutuamente referidas" [39]). De esta suerte es el hombre considerado como unidad que quiere, piensa y siente, es decir, que encierra en sí una multiplicidad. El hombre en cuanto sujeto del conocimiento no es — en consecuencia — algo que se abstrae del hombre como tal; por el contrario: es él mismo.

Surge la pregunta: ¿Qué es aquello que une al hombre en su multiplicidad? Las ciencias del espíritu nos darán la respuesta. Ellas se ocupan en la relación que existe entre el *vivir* (*algo*) (Erleben), la *expresión* y el *comprender* (Verstehen).

"El vivir (algo) es un acontecer en el tiempo, en el cual cada estado se transforma antes de que haya llegado a ser objeto claro, — puesto que el instante siguiente siempre se basa en el anterior — y en el cual cada momento — todavía no captado — se convierte en pasado" [40]). El vivir (algo) tiene conciencia de sí mismo — es conciencia; " la vivencia siempre está segura de sí misma". En el vivir (algo) se funda, por lo tanto, todo conocimiento de los objetos psíquicos.

[39]) *Dilthey*, Gesammelte Werpe, Tomo VII, pág. 15.

[40]) Op. cit., Tomo VII, pág. 194.

En la vivencia siempre se vive algo; ella viene a ser aquello que une al que vive con aquello que es vivido, o mejor dicho: es el fenómeno originario a base del cual — y en el cual — se descubre, por un lado, el contenido de la vivencia, y, por otro, la manera de comportarse del sujeto (captura); la vivencia es la unidad estructural de estos dos momentos. La vivencia es la base de toda ciencia de objetos psíquicos y su contenido siempre es real — aunque no tenga un objeto que le corresponda en el mundo exterior — porque en realidad está allí — para mí — en mi vivencia. Es un punto de contacto entre Husserl y Dilthey (debido a influencias recíprocas) el conceder valor epistemológico absoluto a los objetos de conciencia.

La manera original de conocer en las ciencias del espíritu es el apercibirse (Innewerden); "en él no se encuentra un *objeto* frente al captar, sino éste y el hecho en él dado son uno" [41]). En la vivencia el contenido que tengo (capto) y el "estar dentro" son lo mismo — una sola cosa. La Filosofía arraiga precisamente aquí, en el abismo en el cual el hecho no se diferencia de la conciencia

41) Op. cit., Tomo VII, pág. 27.

que tenemos de él, en el apercibirse. Pero el conocer filosófico no queda aquí, la ciencia espiritual se aclara — se hace nítida y múltiple — gracias al *comprender.*

"Todo adentro" busca expresión en un "afuera" y crea así siempre símbolos" [42]). Todas las vivencias se manifiestan en alguna forma como palabras, acciones, gestos, etc. Estas manifestaciones — símbolos — de lo interno pueden comunicarnos más — si son bien comprendidas — que cualquier introspección. ¡Hay que saber comprenderlas! La expresión sabe sacar de las profundidades aquello que la conciencia no sabe iluminar. Los tres momentos: *expresión* de la vivencia, *vida* (de la cual ésta surge) y *comprender* se hallan en una relación, que une estos tres momentos y posibilita la aclaración y el perfeccionamiento de las ciencias del espíritu.

En la conciencia no es captable el propio "mismo" (yo) ni en la forma como es ni en la profundidad de aquello que encierra, pues la vida consciente no es más que una pequeña isla en el océano vivencial. La expresión, en cambio, descubre estas profundidades. Es creadora. La com-

42) Op. cit., Tomo VIII, pág. 15.

prensión se dirige a ella y capta la vida misma. Nosotros comprendemos siempre: nos pasamos la vida comprendiendo la propia y la ajena.

La Filosofía se basa en el "Innewerden" y se desdobla en el comprender. Los fenómenos psíquicos, en cuanto captados, se clarifican gracias a la expresión comprendida de la vivencia — gracias a la Hermenéutica. La vivencia siempre se expresa, la expresión es comprendida, el comprender es una vivencia. Así se muestra la relación íntima que hay entre estos tres momentos que forman el punto de partida de las ciencias del espíritu. Ellas nos pueden dar la respuesta a la pregunta que planteamos: ¿Qué es aquello que une al hombre en su multiplicidad?

Dilthey dice: El contenido de aquello que se nos muestra la vivencia al apercibirse y el comprender de su expresión es la *vida* como una conexión que encierra todo el género humano. En la base constante de que surgen las acciones diferenciadas no hay nada que no contuviese una relación vital del yo [43]). Nosotros nos comprendemos y nos comportamos frente a las cosas y las demás personas en vista de nuestro "yo". Ellas

[43]) Op. cit., Tomo VII, pág. 131.

reciben una tonalidad propia y una fuerza gracias a los caracteres de nuestra vida. "En la vida me es dado mi "mismo" (yo) en su medio" (simultánea, conjuntamente con mi mundo y relativo a él) [44]).

Tenemos así como respuesta, que aquello que presta unidad a la multiplicidad del hombre es una totalidad anímica; Dilthey la llama: vida.

Heidegger toma al hombre en su unidad. No hace tabiques de cartón — y por lo tanto movibles a gusto — dentro de la existencia humana. El ente humano — el ente que somos nosotros mismos — se halla en el mundo — en su mundo. Estando allí — donde está — puede concebir un "allá" en que se encuentra una cosa. Estando allí se descubre el ente que somos nosotros mismos a sí mismo y al mundo; siempre está descubierto.

El *descubrir* está constituído en las estructuras del *comprender* (trazarse hacia adelante sobre algo), el *estado* (de ánimo) y el *habla* (discurso) que, desde el punto de vista existencial, son igualmente originarios. Estas tres estructuras se hallan en la manera *diaria* de ser en constante decadencia. De esta suerte tenemos que todo *comprender*

44) *Dilthey*, Das Erlebnis u. die Dichtung, pág. 178.

está condicionado por un *estado*, todo *estado comprende* algo, el *comprender estante* tiene carácter de *decadencia* (impropiedad) y todo *comprender estante* y *decadente* se articula en el *discurso*. Estos cuatro momentos son las estructuras más generales del fenómeno *descubrir* (des-encerrar). No debe entenderse esto en forma sumativa; todo lo contrario: el comprender y el estado son igualmente originarios — dos maneras en distintas dimensiones — que se articulan en el habla y de hecho se transforman decayendo. Todo ello es una unidad: el descubrir. Tampoco ha de entenderse ónticamente (psicológicamente) sino en sentido ontológico; no se trata aquí de cualidades de entes sino de manera de ser.

De esta suerte interpreta Heidegger al sujeto de la vida y del conocimiento humano en su identidad y unidad. El hombre se *descubre* (a sí propio) y simultáneamente *halla* las cosas, halla descubriendo — es su propia *descobertura*. Este descubrir constitutivo del ente humano tiene indudablemente que desarrollarse en Hermenéutica. Efectivamente, el método hermenéutico aparece en Heidegger. Veamos cómo:

La pregunta fundamental de Heidegger es:

¿Qué es el ente? Esta pregunta para ser resuelta tiene que ser dirigida a un ente que pueda dar una respuesta. La estructuración de la pregunta ha mostrado que ese ente solamente puede ser el existir.

Dirigimos pues la pregunta al ente que somos nosotros mismos: al existir. Éste debe dar la respuesta. Mas ahora se presenta una nueva dificultad: ¿Cómo puede el existir dar una respuesta a la pregunta que él mismo se planteó — evidentemente porque no sabía responderla? Como interrogado tiene que hablar y como interrogante que oír.

Un atributo esencial del existir es tener comprensión pre-ontológica del ser. El hombre en cuanto vive comprende. Pero el comprender no es más que una de las estructuras constitutivas del descubrir y "el existir es su *descobertura*" 45). El existir se habla a sí mismo, se descubre a sí mismo y se comprende *como* tal. El existir se viene a su encuentro. Por otro lado, al captar las cosas — las capta *como* lo que son. El captar algo *como* algo es más que un mero comprender:

45) *Heidegger*, S. u. Z., pág. 133.

es *interpretar*. El existir lleva en sí originariamente la estructura del interpretar, de suerte que antes que empiece el análisis teorético su labor, el existir ya ha realizado una interpretación originaria y pre-ontológica. La acción de interpretar — como hermenéutica — es pues pre-ontológica.

La auto-interpretación pre-ontológica, habla, cuenta del existir. El análisis existencial debe tratar de entender este lenguaje e interpretarlo — debe ser también hermenéutico. El problema del preguntar reflexivo se resuelve así: el existir quiere saber ontológicamente lo que sólo sabe preontológicamente y por esto ha de preguntarse a sí mismo. Se ha de preguntar para poder captarse a sí mismo *como* sí mismo.

El existir en el análisis existencial se interpreta a sí propio, interpreta su interpretación, aclara lo que está encubierto y lo aclara tal *como* es. Es decir que la Hermenéutica es Fenomenología.

Al reflexionar sobre el modo de la pregunta fundamental llegamos por el camino de la Fenomenología a la Hermenéutica; ahora al poner en claro lo que es Hermenéutica llegamos a la Fenomenología. Esto muestra que una y otra se suponen mutuamente. "El sentido metódico de

la descripción fenomenológica es la interpretación" (Hermenéutica) [46]).

Tenemos pues que todo el existir es hermenéutico; lo es porque se descubre. Al descubrirse lo hace pre-ontológica u ontológicamente. Ambas maneras son el mismo fenómeno en grados distintos y por lo tanto propios del existir. La autointerpretación y el análisis existencial se fundan en el existir mismo.

46) Op. cit., pág. 37.

§ 9.—CARACTERIZACIÓN PRELIMINAR DEL EXISTIR [47]

El análisis existencial se ha de ocupar en el ente que somos nosotros mismos: en el hombre. Pero el hombre como todos los entes puede ser considerado de distintos modos, así el jurista lo considerará como sujeto del derecho y el biólogo como ser con vida. Se nos presenta la pregunta: ¿De qué modo se ha de considerar en el análisis existencial al hombre?

La respuesta es sencilla: Del modo como el hombre efectivamente *es*, lo analizará así como es primaria y originariamente — como hombre.

Esta respuesta engendra una nueva pregunta: ¿Cómo es el hombre efectivamente, cuál es su ser primario y original, en vista del cual se ha de realizar el análisis?

De otro lado el hombre se presenta de varias

[47]) Op. cit. § 9.

maneras: pensando, actuando físicamente, durmiendo, etc. ¿Cómo ha de tomarse al hombre — en qué actitud — para el análisis existencial? Estas dos preguntas, conexas entre sí, han de hallar su respuesta antes de procederse a la interpretación del existir. Refirámonos a la primera de ellas.

El existir está caracterizado por dos momentos:

1. Su esencia es su existencia,

2. El ser que a este ente la va (le importa) en su ser es siempre "el mío" [48]).

La esencia del existir consiste en *que es*. Su posibilidad de ser consiste en que es, mejor dicho: el existir es en cuanto es su posibilidad. El existir es en cuanto es su propia posibilidad que puede ser y que siempre es, posibilidad que comprende como tal y en la cual le va su ser. El existir es en cuanto es él, la posibilidad de ser que comprende y en cuyo ser le va su ser mismo. Terminológicamente: la esencia del existir es su existencia. Con esto se ha dado una comprensión mayor al tradicional concepto de existencia. Ahora significa toda la esencia del hombre — y nada más

48) Op. cit., pág. 42.

que la esencia del hombre. Con ello se quiere caracterizar el existir como *ser* algo, *realizar* algo. Su esencia no es el *algo,* sino lo que él hace de ese o con ese algo. Y ese *ser* algo es siempre el mío: yo siempre soy o no soy algo, siempre realizo una de mis posibilidades.

El existir siempre soy yo, mi ser es siempre el mío, es decir: yo siempre me he decidido a ser como soy. Esto debe entenderse como: yo siempre he escogido una de mis posibilidades, yo *siempre* he escogido *ya* una de mis posibilidades. El existir se es de antemano; en esto consiste su esencia — su existencia. El existir trata su ser como su propia posibilidad: "él es siempre su posibilidad" [49]).

Los caracteres del existir son pues: la preeminencia de la existencia frente a la esencia y el fenómeno de ser su ser siempre "el mío".

Estas dos propiedades distinguen al existir de todos los demás entes y lo distinguen de tal manera que no puede ser colocado bajo los mismos caracteres ontológicos con ellos. Heidegger toma así una posición contraria a la de la Ontología antigua que escogía como caso ejemplar para la

49) Op. cit., pág. 42.

interpretación del ser los entes que se encuentran en el mundo. Estos se captan gracias al conocimiento — que se realiza en forma de "logos". Para poder "coger" el ser y para que éste sea desde el comienzo entendido como es, tiene que posibilitársele una manera especial de "dejarse ver"; al acercarnos al ser para captarlo tenemos que traer con nosotros un *a priori,* gracias al cual podamos determinar lo que es ser — para no capturar otra cosa en vez de ser (que es lo que queríamos). Es necesario presentarle posibilidades de caracteres para que desde ellos pueda precisarse: es menester tener puntos de referencia — de apoyo — desde donde el ser pueda ser comprendido. Al ser se le dice a priori algo (de arriba para abajo); se le trata — sin rodeos — de...; se le aplican *categorías.* La antigua Ontología utiliza estas categorías como determinantes ontológicos tanto para el existir como para los demás entes. Heidegger — por el contrario — distingue radicalmente entre las categorías, aplicables al ser de estos últimos, y los caracteres ontológicos del existir: *los existenciales.* El existir tiene así una estructura ontológica completamente distinta de los demás entes, diferencia que se manifiesta ya

en la manera originaria de preguntar: ¿quién? y ¿qué? Colocar ontológicamente sujeto frente a objeto, "yo" frente a "no yo" es — por lo tanto — absurdo, porque significa aceptar en un mismo plano (en el cual se hallan frente a frente) la existencia (quién) y la realidad (qué); es tomar el problema de un lado falso y por lo tanto echar a andar por un camino que es incapaz de conducir a una solución. El análisis existencial ha pues de realizarse en vista de la existencia y consecuentemente con ella.

Acerca de la segunda cuestión habría que decir: se vió que la esencia del existir consiste en poder ser. Pero se puede ser muchas cosas, de las cuales una se es y las demás no se es. El existir tiene pues que realizar una de sus posibilidades y ser *esa* posibilidad. Al ser esa posibilidad que es, puede ser su *propia* posibilidad o no ser su propia posibilidad, puede ganarse o perderse, es decir: el existir puede escoger entre ganarse o perderse, mejor dicho: el existir ha escogido *ya* — de antemano — su posibilidad, ha escogido entre sus dos maneras de ser, la propia y la impropia, entre perder o ganar su propia posibilidad. El perderla no significa "no ser", sino meramente: no ser su

propia posibilidad, caer en la manera de ser de la impropiedad — alienarse ontológicamente.

Posibilidad impropia del existir es lo *diario.* En ella se encuentra *"uno"* habitualmente. En lo diario se es "uno mismo", se es aquel "alter ego" del "Yo mismo". "Uno" son todos — y nadie; "uno" es irresponsable. En lo diario se halla "uno" perdido y a la vez cobijado en la irresponsabilidad de lo natural y común.

Esta manera impropia — lo diario — toma Heidegger como punto de partida para su análisis; ello es *natural*: al analizar la existencia tenemos que mirarla — por lo menos al principio — como es generalmente, habitualmente, *diariamente* y no tomar un caso especial cuya rareza nos pueda llevar a conclusiones falsas.

§ 10.—LO ÚTIL Y LO PRESENTE [50]

En nuestra vida diaria hacemos uso de las cosas: trabajamos, empleamos instrumentos, construímos objetos, etc., en una palabra: procuramos algo (hacemos algo con algo). Procurando (teniendo cuidado con...) tropezamos con entes y nos servimos de ellos. Al escribir, por ejemplo, cojo pluma, papel, tinta y arenilla, y los utilizo. De esta manera el ente, "que no somos nosotros mismos, es captado (experimentando) como algo útil — como un *útil*" [51]) (así decimos: útiles de escribir, útiles de trabajo, etc.). Un principio fundamental de la Fenomenología establece una relación constante de analogía entre la manera de

[50]) Op. cit. § 15 — § 18.

[51]) Esta denominación no debe ser entendida erróneamente, trayendo a colación sistemas éticos — que pertenecen a un plano muy distinto. Utilidad es aquí sólo — y nada más — que un término significativo de un fenómeno ontológico.

experimentar y el modo de ser del ente que experimentamos. Esto justifica que Heidegger no solamente crea que tal o cual cosa sea experimentada — por mí — como útil, sino que afirma que en sí es *un útil*. La utilidad ("manipulabilidad") de un ente no es un mero carácter de su ser, sino que la manera de ser de ese ente es la utilidad. "Utilidad es la caracterización ontológico-categorial del ente tal como es en sí" [52]). Así pues si yo nunca hubiese escrito o visto escribir, lo que ahora es papel y pluma serían para mí dos cosas con tales y cuales características — pero nunca papel y pluma, de la misma manera como para un salvaje de las selvas amazónicas, lo que nosotros llamamos "fonógrafo" es cualquier cosa — menos un fonógrafo. El motivo es obvio: solamente cuando utilizamos una cosa, sabemos o creemos saber utilizarla, sabemos *qué cosa* es. Esto no debe trivializarse diciendo sólo que tal objeto es tal o cual cosa *para mí*, sino tomarse ontológicamente: el objeto es tal o cual cosa *en sí*. Solamente más tarde y gracias a una posición no-originaria frente a las cosas aparecen éstas como objetos *presentes* (meramente reales), como mera realidad física

52) Op. cit., pág. 71.

(independiente de su carácter de útil). Para que un plato se convierta en un disco de porcelana se requiere indudablemente un esfuerzo mental, un cambio en nuestro modo de entender, una mutación de punto de referencia. Tenemos pues dos maneras fundamentales y distintas de ser de los entes no-existentes: la utilidad y la presencia.

El útil indica algo, tiene carácter de indicación (el cuchillo indica — señala — el cortar). El *útil* siempre está *circunstanciado* por aquello para lo cual es útil, siempre tiene una circunstancia (Bewandtnis), una relación. La circunstancia es aquello que la cosa indica, aquello para lo cual la cosa es útil; así circunstancia viene a significar "tener relación con algo — donde algo". Y gracias a esta circunstancia — a través de ella — son captados *como* son los entes que encontramos en el mundo. Pero es el caso que una circunstancia no se halla independiente, está circunstanciada a su vez por otra; siempre nos encontramos ante una cadena o *totalidad de circunstancias*. Así el martillo tiene su circunstancia en el martillar, éste en la construcción de la casa, ésta en dar albergue al hombre, es decir, en una de las posibilidades del existir (albergarse). La circuns-

tancia es un "por qué" que encuentra su propio "por qué" en otra; la totalidad de las circunstancias, empero, se basa en un "para quién", está siempre referida al existir. Así el existir está "en medio" de esta totalidad de circunstancias, que siempre están ya circunstanciadas para y en favor de él — y las descubre como tal. Gracias a esta descobertura de la totalidad de circunstancias es posible descubrir el ser de los útiles como circunstancia. El existir permite así — descubriendo la totalidad de las circunstancias — que las cosas sean avistadas; se pone en la posibilidad de captar el ser de los entes.

§ 11.—EL EXISTIR COMO SER EN EL MUNDO

El existir deja que las cosas se *avisten hacia* (se dejen ver en dirección de) este "quién" (para quién). "Quién" que es el existir mismo y que se ha comprendido siempre como *indicado* -- referido a lo *circunstanciado.* El existir hace que las cosas se avisten como útiles. Este "*hacia* (*dónde*)" del dejar avistar las cosas es el "en dónde" el existir se comprende — a sí mismo — en el modo de la indicación (dirección hacia las cosas como útiles). Así se hace comprensible la frase de Heidegger: "el" "en (dónde)" del entender indicado considerado como el "hacia (dónde)" del dejar avistar entes en el modo ontológico de la circunstancia es el fenómeno del mundo" [53]).

De esta manera no significa "mundo" para Heidegger la totalidad — o una región — de los entes, ni tampoco un ente que se encuentra entre

53) Op. cit., pág. 86.

otros: el término "mundo" "está más bien encaminado a la interpretación de la existencia humana en su referencia a los entes en su totalidad" [54]). El existir está así "en el mundo", es " en el mundo", consiste en "ser en el mundo". Es existir en cuanto —· y por qué — está en el mundo. Ser en el mundo significa comprender, descubrir, dejar que los entes se avisten desde el mundo y hacia el mundo. El existir se encuentra en medio de los entes. *Sobrepasándolos* — pasando por encima de ellos — funda el mundo: traza el mundo sobre ellos.

El existir funda el mundo y se fundamenta en medio de los entes. El mundo no es — por lo tanto — algo que pertenece a los entes sino más bien un *algo* propio del existir, algo que le pertenece. El trazo del mundo no es una relación del existir con los entes; el encontrarse entre ellos no es un comportarse frente a ellos; el trazar el mundo, fundamentándose en los entes, es una de sus posibilidades que el existir realiza, una posibilidad que siempre ha realizado ya: el *sobrepasar*. De esta suerte el mundo está descubierto en forma no-temática antes que todo aquello que en él se ha

54) *Heidegger*, Vom Wesen des Grundes, pág. 25.

visto; aun más: es la posibilidad de su captura. El mundo es por eso la posibilidad de la utilidad del útil; sólo en el mundo lo útil es *un útil.*

En el "ser en el mundo" se distinguen tres estructuras:

el ente que *es* en el modo de "ser en el mundo",
el "en el *mundo*" y
el "*ser en*" como tal.

Estos tres momentos no son tres individualidades distintas que se unen y forman el "ser en el mundo"; son por el contrario fases de un mismo fenómeno, que resaltan más o menos, según sea la dirección desde la cual sea observado. Por este motivo, contemplar una de las tres estructuras del "ser en el mundo" significa hacerse presentes las restantes.

Los dos primeros momentos del "ser en el mundo" han sido ya debidamente caracterizados; es menester ahora enfocar el último: el "ser en". Este *en* no puede ser interpretado como relación entre dos entes de los mismos caracteres ontológicos; el existir que "es" "*en*" es ontológicamente distinto del útil y del presente. El existir no es *en* el mundo como una mesa está *en* un cuarto — relación espacial —, más bien este *en* debe ser

entendido como: "ser donde", "habitar donde", "tener familiaridad con "; el "ser "en" no es una *categoría*, es un *existencial*". Por lo tanto es el mundo simultáneamente con el existir, es un carácter del existir mismo, es propio del existir "ser en el mundo". El existir está "allí" (en el mundo), está allí porque tiene una relación con el mundo, es en él. El existir siempre está allí, *es "allí"*. Estando allí, *descubre* y *halla*, le es descubierta la espacialidad. El ente que somos nosotros mismos es de tal manera que está allí — es en el mundo y se descubre en él.

¿Pero cómo se descubre el existir?

El existir *está tirado* en el mundo, es decir, está en él sin saber el "de dónde" ni el "a dónde" de su "ser en el mundo". Que está allí y que tiene que estar es un hecho. El existir — dicho con términos escolásticos — es contingente. En el estado el existir se descubre en su "estar tirado", el *estado* le muestra al hombre que es y que tiene que ser. El existir se descubre a sí mismo en su manera de estar con (en) el mundo, estando tirado en él; se descubre *ya en* el mundo, fácticamente tirado.

Por otro lado, el existir – tirado en el mundo –,

"ser en el mundo", se descubre como tal en el "para quién". Esta manera de la descobertura es el comprender. Al captar el "para quién" le es descubierto todo el contenido de la totalidad de las circunstancias, es decir: todo el "ser en el mundo". Comprender es comprender sus posibilidades, es tomarlas como tales, es *trazar* su propio ser en ellas. Por esto tiene el comprender la estructura del *trazo* (bosquejo, plano, proyecto sobre. . .); por esto comprende el existir al mundo en cuanto lo traza — en cuanto actualiza su posibilidad. El existir es posibilidad y como tal tiene siempre que entenderse. "El comprender como trazo es la manera de ser del existir en que *es* sus posibilidades como posibilidades" [55]). Mientras el existir es, existe trazando. El existir — en cuanto comprender — *traza* su ser en sus posibilidades y estando tirado en el mundo *es* sus posibilidades, de tal manera que las comprende porque se traza en ellas y se traza en ellas porque las comprende. El existir *es* las posibilidades que *traza*, se es de antemano: existe.

El existir tirado y que se traza en sus propias posibilidades se articula en el habla y decae, cae

55) *Heidegger*, S. u. Z., pág. 145.

en la impropiedad: está *donde* las cosas. Estando donde las cosas, en el modo de ser de lo diario, decae existiendo.

El modo diario de ser del existir puede caracterizarse así: "el "ser en el mundo" descubierto y decadente, tirado y trazante al que en su ser donde el mundo y en el estar con los demás le va la propia posibilidad de su ser". Esta interpretación del ser del existir puede dar la impresión que se trata aquí de un ser que se compone de una serie de "partes", que unidas en forma determinada constituyen posteriormente una unidad. Pero — como ya se dijo en el § 8 — es todo lo contrario; nosotros sabemos bien — preontológicamente — que el ser del ente que somos nosotros mismos no es un compuesto, sino algo único e idéntico. Es pues necesario encontrar el ser del existir, un fenómeno que presente estas estructuras constitutivas como momentos de su unidad. Este fenómeno no puede ser hallado — tal como es — mediante una caracterización más prolija de los diferentes modos de ser; por el contrario, hay que buscar un camino que de frente nos lleve al conocimiento del fenómeno buscado, para desde allí comprender las estructuras que le son propias.

§ 12.—LA NADA Y LA TRANSCENDENCIA

Sabemos que el existir se descubre a sí mismo y que el estado y el comprender forman la descobertura. Cabe preguntar: ¿no existe un *estado comprendiente* en que el existir se descubra a sí mismo — en su ser — de una manera especial y privilegiada?

Heidegger responde: sí, la angustia. Aquella angustia de la que dijo Kierkegaard que "es un desear aquello que se teme, una antipatía simpática . . . agarra al individuo, y no se puede libertar de ella, y no se quiere hacerlo, pues se teme, pero aquello que se teme es lo que se desea" [56]).

El hombre al decaer — en lo diario — huye de sí mismo, de la posibilidad de ser "sí mismo". Se refugia en el "uno mismo" de todos los días. Allí todos los problemas están aparentemente resueltos

[56]) *Kierkegaard,* Tagebuecher, Tomo I, pág. 171.

y "uno" está tranquilo. En el modo de la impropiedad se ha tomado la posibilidad de no ser "sí mismo". Refugiados en el mundo, donde las cosas, tenemos a veces miedo, miedo de algo dañoso que amenaza y se encuentra dentro del mundo. Tenemos miedo de algo y por algo; tratamos de alejarnos de lo amenazante... A veces se presenta la angustia. Ella es diferente del miedo "mundanal". La angustia no tiene nada que ver con él. Nos angustiamos ante algo que nos amenaza y por algo amenazado — pero imprecisa y tranquilamente. Lo que produce la angustia no está en ninguna parte y sin embargo está cerca. Muy cerca y muy lejos. El mundo — como tal — es aquello ante lo cual nos angustiamos, no el conjunto de cosas que se presentan en él, sino su posibilidad : el mundo mismo. Éste, empero, pertenece ontológico-existencialmente al ser del existir como "ser en el mundo"; por eso, "aquello ante lo cual se angustia la angustia es el "ser en el mundo "mismo" [57]).

En la angustia se presenta la *nada.* La nada se descubre en la angustia — pero no como ente; tampoco *al lado* del ente en total, sino *a una con*

[57]) *Heidegger*, S. u. Z., pág. 187. 7.

él. En la angustia el ente en total se vuelve caduco, no porque la nada lo niegue o aniquile, sino porque en la angustia el ente en total *se hunde*. En la angustia hay un retroceder ante... La nada no atrae, ella rechaza. Este rechazar no es más que un indicar (remitir) hacia el ente en total que se hunde. La total indicación rechazante hacia el ente en total que se escapa (que así es el modo como la nada acosa al existir en la angustia) es la esencia de la nada: el anonadamiento. La nada misma anonada. De esta suerte se realiza la aclaración del ente como tal: que es *ente* — y no *nada*. La nada es así la posibilitación previa de la "patencia" (revelación) de ente en general. La esencia de la nada "originariamente anonadante" trae por vez primera el existir ante el ente como tal. La existencia puede comportarse en relación a los entes solamente porque viene *ya* de la nada patente.

Existir (ex-sistir) quiere decir: sostenimiento en la nada, estar sosteniéndose dentro de la nada.

Sosteniéndose en la nada el existir está ya allende el ente en total, lo ha sobrepasado. Este estar allende es la *trascendencia*. Si el existir no trascendiese no podría comportarse frente a los entes

y tampoco frente a sí mismo. La nada es así la posibilitación de la patencia del ente para el existir; no es un mero contra-concepto de ente, sino que se muestra perteneciente al ser del ente, pertenece originariamente a la esencia del ser; en el ser del ente acontece el anonadar de la nada. Ser y nada van pues juntos, van juntos porque "ser es por esencia finito, y solamente se patentiza en la existencia que sobrenada en la nada". En la nada del existir viene el ente en total a sí mismo, a su más propia posibilidad: ex nihilo omne ens qua ens fit [58]).

Sobrepasar es, empero, también lo que el *existir* realiza cuando traza el mundo, cuando es en el mundo. El existir trasciende hacia el mundo sobrepasando los entes. El mundo conforma (forma también) así la estructura de la trascendencia. Trascendencia es "ser en el mundo". El existir trasciende "quiere decir: es en la esencia de su ser formador de mundo" [59]).

¿Cómo debe entenderse esta trascendencia hacia el mundo y dentro de la nada? ¿Qué signi-

58) *Heidegger*, Was ist Metaphysik? pág. 16. — Pág. 25. Véase la magnífica traducción de Zubiri en "Cruz y Raya" Nº 6.

59) *Heidegger*, Vom Wesen des Grundes, pág. 27-28.

fica esta caracterización? La angustia nos coloca frente a la nada. El ser del ente sólo puede ser comprendido en cuanto el existir se sostiene dentro de la nada. Es decir: sólo hay comprensión de ser gracias a la indicación rechazante de la nada.

La comprensión de ser es un *trazar* del ser del ente. Hay comprensión de ser cuando éste es trazado. Ser, por lo tanto, sólo hay mientras haya la posibilidad óntica de la comprensión de ser, es decir, mientras haya existir. Si el existir no existiera no se podría decir que el ente "es", ni tampoco que "no es". De la *comprensión de ser* depende pues el ser — no el ente —; del ser del existir depende la realidad — no lo real — (la dependencia es ontológica) [60]).

El trazo del ser del ente lo realiza la trascendencia. Ella es la posibilidad ontológica del existir y del ser en general.

Comprensión de ser sólo hay mientras el existir se está sosteniendo dentro de la nada: en esto se halla la más profunda finitud de la trascendencia. El existir se está sosteniendo dentro de la nada, pero no siempre en la situación de angustia; por

60) *Heidegger*, S. u. Z., pág. 212.

este motivo se encuentra la nada encubierta, se halla encubierta porque no nos quedamos en el "yo mismo", sino nos atenemos a los entes, nos perdemos donde ellos. Al encubrirse la nada somos empujados a la superficie del existir: decaemos en lo diario.

Sosteniéndose en la nada hay trascendencia. Trascendencia es un estar allende los entes. Estando allende los entes hay comprensión de ser — finitud originaria. Esta comprensión es un trazar el ser del ente y consiste en "ser en el mundo"; comprendiendo — siendo finitud trascendental — existe el existir: realiza sus posibilidades frente a los entes. El existir al "ser en el mundo" lo traza y está tirado en él, es decir, se comprende en un estado, hablando y decayendo: es su descobertura. Descubriéndose traza el existir su ser sobre sus propias posibilidades. Al trazarse en ellas siempre se es de antemano, se ha adelantado a sí mismo, es su posibilidad. Por ser su posibilidad es el existir un ente en cuyo ser le va su ser. Esto quiere decir que existe, que es existencia. Existir es sostenerse dentro de la nada...

§ 13.—EL CUIDADO COMO SER DEL EXISTIR [61].

La angustia descubre la nada. Partiendo de ella hemos despejado la estructura ontológica de la existencia. ¿Pero se basa este despejo en una mera lucubración o se acredita *también* originariamente en la angustia? ¿Cómo se da en la angustia el ser mismo del existir? ¿Coincide la estructura expuesta con los fenómenos que se evidencian en la angustia?

Sí.

La angustia descubre al existir en su ser — lo acredita como *cuidado*. En la angustia el existir se angustia *ante* el ser en el mundo y *por* el poder ser en el mundo, es decir: ante su ser y por su posibilidad de ser en el mundo y se muestra como "ser de antemano ya en (el mundo), como ser

61) Op. cit. § 41.

donde (las cosas que se presentan en el mundo)" [62]).

El existir sale de sí mismo — trasciende al *ser cuidado* — y está originaria y primariamente en el mundo que ha fundado en su trascendencia.

El cuidado, por ser tal, cuida — se ocupa en las cosas que encuentra en el mundo y en los entes que tienen existencia. Como cuidado tiene que ser siempre cuidado de... Se encuentra con las cosas, abandonado entre ellas — y por eso se angustia.

El cuidado se siente *lanzado* (en el mundo) — sin haber sido para ello consultado — desde siempre, es decir: el cuidado es *siempre ya en*... (Facticidad).

Al referirse a las cosas y a los otros entes que existen, el cuidado decae hacia ellos, se pierde de sí mismo. Al cuidar y cuidarse de los entes *está con ellos.* (Decadencia).

El cuidado nunca lo es de sí mismo, porque es propio de él tender a... y no encontrarse a sí mismo donde se consumiría como negación de sí propio. Tendiendo a... siempre se ha adelantado a sí mismo, es decir: su ser es ser hacia el poder

62) Op. cit., Pág. 192.

ser, siempre ha alcanzado sus posibilidades. Pero este adelantarse a sí mismo no es un referirse a otros entes, sino al ente que va a ser él mismo. El cuidado no puede comportarse frente a su ser, sino sólo frente a su poder ser, se traza hacia él. El cuidado no lo es de sí propio sino de sus posibilidades (Existencia).

El cuidado se muestra en la angustia como *existencia fáctica* y *decadente*. Estos tres momentos (a que corresponden el comprender, el estado y lo diario) — que siempre están ya articulados en la palabra — son la descobertura, la descobertura del existir, en la cual él se descubre y descubre los demás entes.

La angustia descubre la descobertura: hace transparente el ser del existir y con ello todas sus estructuras. La angustia acredita originariamente toda la trabazón ontológica del ente que somos nosotros mismos en su unidad originaria: el cuidado.

La angustia es así el descubrir más caracterizado: descubre a la par — en simultaneidad ontológica — los dos fenómenos extremos: la nada y el cuidado. Dos extremos que por hallarse tan distantes son vecinos y que analizados llevan por

sendas distintas al fundamento de la Ontología: la trascendencia finita.

Con la captura del fenómeno del cuidado se ha llegado al lugar desde el cual se puede emprender la respuesta a la pregunta fundamental. Pero surge la pregunta: ¿Ha sido interpretado el existir originariamente? ¿No ha sido esto un mero análisis preliminar para ganar la situación hermenéutica desde la cual se haga posible aclarar el ser del existir? En efecto: 1º el existir ha sido interpretado en su impropiedad; 2º el existir no ha sido captado en su integridad. Lo diario – como modo impropio y decadente del existir – ha sido objeto del análisis.

El existir — de cuyo ser es propio serse de antemano y por lo tanto, desintegrado — no ha sido avistado íntegro.

Es pues de preguntarse: ¿Puede el existir ser en su *propio* modo de ser? ¿Puede el existir ser en su totalidad? Y si ambas cosas fuesen posibles: ¿Cómo se muestra el existir en su totalidad y propiedad?

§ 14.—LA TOTALIDAD [63]).

Los problemas propuestos son: ¿Existe el existir en su integridad — como totalidad? ¿Se le puede captar en su integridad?

El existir es de tal suerte que siempre es lo que todavía no es — es su posibilidad, se es de antemano, es decir: mientras el existir existe no ha alcanzado nunca su totalidad. Al llegar a su fin el existir se habrá alcanzado a sí mismo, se habrá completado, habrá obtenido su totalidad — pero ya no existirá. Dicho en disfraz de paradoja: el existir sólo estará completo cuando ya no exista. Con esto nos encontramos frente a un nuevo fenómeno: el fin (término, acabóse) del existir: la muerte. Sólo cuando el existir tenga — en sí— su muerte será íntegro — pero a cambio de su existencia.

[63]) Op. cit. § 46 — § 53.

La muerte como posibilidad única de la totalidad del existir es a la vez la negación del existir.

¿Se esfuma así la posibilidad de captar la muerte y con ello el existir en su totalidad? ¿O es ella en alguna forma captable y así aprehensible el existir íntegro?

La muerte puede ser experimentada en los demás entes que existen, así se habrá realizado — por así decir — ante nuestros ojos la totalidad del existir.

¿Pero hemos captado en verdad la muerte o sólo la vida de un moribundo? Y si la muerte es la posibilidad de *mi* totalidad, tiene que ser mi muerte la que complete mi existir — que es el que fundamentalmente conozco. Yo tengo que morir mi muerte y no puedo morir la de otro ni otro la mía. Yo no puedo morir por otro, sino solamente morir mi muerte en vez que otro muera la suya. ¿Cómo he de saber entonces qué es muerte — mi muerte — si veo que otro muere *su muerte?* El ver la muerte de otro no nos muestra pues nuestra muerte, ni la muerte y menos el existir en su integridad. Imaginarme mi muerte tampoco cabe — puesto que eso no es morir.

El estado del problema se concreta en esas dos

preguntas, de las cuales la segunda depende de la primera.

¿Puede el existir existir íntegro?

¿Es captable la muerte y con ella el existir en su totalidad?

La solución del problema significa la aclaración de la pregunta: ¿qué es muerte? Si se da una interpretación originaria de ésta que supere las aporías anteriormente expuestas, si la muerte como *última* posibilidad del existir no significa la desaparición del mismo, entonces el existir tiene la posibilidad ontológica de ser en su totalidad y de captar su propia muerte como la realización de su integridad.

Lo hasta ahora investigado sobre la muerte puede reducirse a tres puntos [64]):

1. El existir es — mientras existe — un constante no ser (que ha de ser más tarde);

2. Al llegar a su fin el ente que (esencialmente) todavía no ha llegado a su fin, deja de existir;

3. El llegar a su fin es algo propio e insustituíble de cada ente que existe.

Al existir mientras existe no le falta algo, sino

64) Op. cit., pág. 242.

meramente no se halla en él junto todo aquello que le pertenece, no se ha juntado consigo mismo, con todas sus posibilidades.

El fin del existir no es por lo tanto como el fin de un útil o de un presente. "En la muerte el existir ni se ha perfeccionado, ni simplemente ha desaparecido, ni menos ha quedado terminado o se halla como un útil a nuestra disposición" [65]). La muerte es una manera de ser que el existir toma a su cargo" en cuanto es. La muerte es "*ser hacia el fin*".

Por ser el existir su posibilidad, se es de antemano. El existir puede ser su muerte como su última posibilidad — como su extrema posibilidad. El existir puede ser de antemano su muerte, es decir: puede ser hacia la más propia, absoluta e insobrepasable posibilidad. Siendo hacia su muerte ha alcanzado el existir su última posibilidad y con ella a sí propio: el existir es en su totalidad.

El existir mientras existe es su muerte, muerte mientras existe [66]); lanzado en ella se traza sobre ella — por lo general en el modo de la decadencia.

65) Op. cit., pág. 245.

66) Estas mismas ideas han sido expuestas — en lo que se refiere al "vivir muriendo" — en *La Visita de los Chistes* por Don Francisco de Quevedo.

La muerte se halla delante del existir como su más caracterizada posibilidad, está lanzado en ella y se encuentra en esta situación en la angustia. Al decaer huye de la muerte para refugiarse en lo diario — donde la muerte es un hecho que meramente sucede. El existir al ser hacia la muerte descubre su muerte y se descubre a sí mismo en su integridad.

Con esto se ha aclarado también el sentido de la muerte: el existir sólo puede tener una muerte (ser hacia su fin) porque la *traza* como posibilidad, se siente *lanzado* en ella y huye en la fuga hacia lo *diario*. Existencia, facticidad y decadencia caracterizan así el ser hacia el fin, es decir: "el morir se funda en relación a su posibilidad ontológica en el cuidado" [67]).

Si esto es así, el cuidado y la muerte no pueden excluírse, como parecía al principio, donde tomamos a ésta en sentido trivial: como el extinguirse en la vida. El existir al decaer la considera así para colocarla fuera de sí — para librarse (momentáneamente) de ella.

Ahora se nos presenta la muerte como la posibilidad del existir, como su propia, absoluta, se-

67) Op. cit., pág. 252.

gura y como tal indeterminada, insobrepasable posibilidad. El existir siempre se comporta frente a su muerte, pero huyendo de ella, de manera que no es íntegro sino siempre disperso: el existir tiene en el modo decadente de lo diario un ser *impropio* hacia la muerte. En lo diario el existir no comprende a su muerte como *la* posibilidad, no se traza sobre ella y por eso no es *total*.

¿Puede haber un modo propio de ser hacia la muerte, en el cual el existir sea íntegro?

Sí.

Si el existir se traza sobre esa su más caracterizada posibilidad, si su ser hacia la muerte se entiende a sí propio como ser hacia su posibilidad y esto de tal suerte que descubre la muerte como posibilidad, si el existir descubre la muerte como posibilidad de la imposibilidad del existir y se *anticipa* a ella – entonces el existir es su ser *propio* hacia la muerte. El existir acoge la muerte como su propia posibilidad — es *libre para la muerte*.

Con esto — dice Heidegger — se ha mostrado la posibilidad ontológica de un ser propio hacia la muerte, se ha mostrado la posibilidad de una propia totalidad del existir — pero *sólo* como *posibilidad ontológica*.

Pero ésta no significa nada para el análisis del existir, mientras que la posibilidad *óntica* de esta totalidad propia no se haya mostrado.

La pregunta es: ¿se lanza fácticamente el existir a su ser *propio* hacia la *muerte?*

§ 15.—LA PROPIEDAD [68].

Se trata de encontrar el modo en que fácticamente el existir puede ser propiamente: La manera como el ente que somos nosotros mismos se retira del modo de ser de lo diario — "el uno mismo" — para existir propiamente — para ser "sí mismo". La cuestión gira pues al derredor del *quién*. ¿Cómo se pasa del uno mismo al yo mismo? ¿Cómo se realiza el escoger la propia posibilidad? ¿Qué cosa nos indica cuál es nuestra propia posibilidad y con ello la manera de hallarnos a nosotros mismos?

Al recogerse el existir de lo diario, donde se había perdido — alienado —, realiza indudablemente una acción del mismo carácter de aquella que dejó de hacer y por cuyo defecto se perdió.

68) Op. cit. § 54 — § 60.

El existir eligió entre el "yo" y el "uno", dejó de elegir el "yo" y decayó en el "uno". El existir ha de realizar nuevamente la elección — y elegirse a sí mismo — para salir de lo diario. El existir, puesto que se ha perdido, tiene que encontrarse. Para encontrarse, empero, tiene que saber cómo es — cómo es en su posible propiedad —, es necesario que algo le indique cómo es la posibilidad de ser sí mismo [69]).

La *voz de la conciencia* realiza esta función. La conciencia llama — pero el existir decadente no la oye. Ella se dirige al "uno mismo" para que vuelva a "sí mismo"; llama al "mismo" a ser su propia posibilidad.

¿Pero qué dice la conciencia? La conciencia no dice *nada*. Ella llama pero llama callando, su llamada consiste en callar. Por eso *uno* no la oye — *uno* no escucha el silencio.

¿Pero quién puede llamar en la voz de la conciencia? Esa voz es un llamar indeterminado. Llama — y nada más que esto. La llamada viene — eso sí — de adentro, pero es una voz extraña. Viene del fondo del existir, pero no se conoce al que llama. La angustia descubre el abismo que

69) Op. cit., pág. 268.

llama, aquello de lo cual huye siempre el existir — por eso al llamar calla y no dice nada. El abismo del existir llama al existir, el abismo en que nunca ha estado, su *propio* abismo. Por eso le es extraña la voz — pero de dentro. La conciencia es así la llamada del existir a sí mismo, pero de lejos a lejos. La conciencia es la voz del cuidado, que se aleja siempre de sí propio al huir de su propia posibilidad de ser y refugiarse en lo diario. La conciencia, por eso, siempre culpa.

¿Pero qué es culpa? ¿A quién se culpa? ¿Por qué se culpa?

Culpable es — formalmente hablando — el que es motivo de algo con carácter negativo, de una anulación. La culpabilidad es base — motivo — de una anulación (de un defecto). Es decir que la culpabilidad es anterior (ontológicamente) al hecho defectuoso. Sólo porque hay originariamente culpa puede haber hechos de esta clase — la culpa como posibilidad de anulación no tiene formalmente valoración moral alguna.

El cuidado, que siempre ha escogido ya una de sus posibilidades, es motivo de la no-realización de todas sus demás posibilidades, de la anulación de éstas, o sea: es siempre culpable. "La culpa

constituye el ser que denominamos cuidado" [70]).
El cuidado es culpable y por eso huye de sí — decae. La conciencia llama al existir para que vuelva a sí mismo, le muestra que es motivo — anulado — de un trazo que anula, le muestra que es culpable.

Lo llama para que vuelva a su propio abismo, lo llama a que sea culpable, a que se trace sobre su propia posibilidad de ser culpable.

Quien escucha la llamada muda de la conciencia elige la segunda de las dos posibilidades siguientes: no tener conciencia o tener conciencia. Al escuchar la llamada el existir quiere tener conciencia y con ello se hace libre para la culpa, se pone en la propia posibilidad de la culpabilidad [71]).

[70]) Op. cit., pág. 286-287.

[71]) La interpretación ontológica que hace Heidegger del fenómeno de la conciencia — así como de la muerte y de la culpa — no está acorde con la interpretación vulgar (natural) de ella. Esto no es un argumento en contra del análisis existencial; es más bien una demostración del carácter "sui géneris" del cuidado. El existir en su decadencia se pierde donde las cosas, desde ellas entiende todo — impropiamente — y desde ellas también trata de explicarse los fenómenos existenciales — que son de un modo absolutamente distinto del de las cosas. Indudablemente una interpretación del existir mediante categorías solamente válidas para objetos presentes o útiles — como la hace uno diariamente — ha de ser impropia y por lo tanto sin ningún valor probatorio contra el análisis existencial genuino.

El existir — que ha escuchado el llamado de la conciencia —, al estar libre para su culpa, puede trazarse sobre su propia culpabilidad. Al trazarse sin miedo y en silencio sobre ella — el existir se ha "*decidido*", se ha decidido a ser culpable.

La *decisión* es un modo caracterizado de la descobertura, en ella el existir que se ha descubierto como esencialmente culpable, asume su culpabilidad, se enfrenta a su propia anulación y la toma de su cuenta — se solidariza con ella. El existir decidido se decide por su situación, se resuelve a ser lo que es — a ser culpable.

La voz de la conciencia llama al existir a afrontar su situación, a ser sí propio, a decidirse. Si escucha la voz — querer tener conciencia — y si hace caso de ella, el existir se decide — se traza sobre la culpabilidad: la descubre y la asume en simultaneidad originaria.

Con ello el existir ha descubierto su propio ser, su cuidado, y lo ha descubierto como es: como culpable, como motivo de anulación.

Pero si la decisión es genuina, asumirá toda su situación, conocerá todo su ser. Conocer todo su ser es conocerlo hasta el fin — hacia el fin. Decisión solamente será propiamente tal, si es ser com-

prensivo hasta el fin; si asume su muerte, si se traza sobre ella como su propia posibilidad.

Si la decisión ha de ser originaria, ha de comprender el existir en su originalidad. El originario ser del existir es ser hacia su muerte; la decisión debe ser decisión que se anticipa hacia, en y a la muerte. Decidiéndose hacia la muerte el existir se acredita como íntegro y propio, demuestra que la posibilidad ontológica de la *totalidad propia* del existir se puede realizar y se realiza en la dimensión de lo óntico. En esta decisión el cuidado ha realizado su posibilidad de ser propio y como tal íntegro; ha testificado su propia totalidad.

La pregunta por la posibilidad de la totalidad del existir en su modo propio de ser fué caracterizada de óntica, "el existir la contesta como decidido" [72]).

72) Op. cit., pág. 309.

§ 16.—LA TEMPORALIDAD COMO SENTIDO DEL SER DEL EXISTIR

Hemos terminado el análisis existencial caracterizando el cuidado en su totalidad y propiedad como *decisión a la muerte*. El *cuidado* se mostró en tres momentos: como facticidad, existencia y decadencia. Al buscar la demostración óntica de la totalidad propia del existir se descubrió tres fenómenos que se fundan en el cuidado: la muerte, la conciencia (como voz de la conciencia) y la culpa.

Necesariamente surge una nueva pregunta: ¿a qué se debe la unidad de esta totalidad que denominamos cuidado? Esta cuestión va unida a otra: ¿se ha analizado originariamente el existir si no se ha hecho patente cómo se realiza la estructuración de esta totalidad? Con otras palabras: ¿cuál es la condición de la posibilidad del cuidado como ser del existir?

El cuidado es colocado en el foco de la pregunta. La cuestión gira al derredor del condicionante del ser del existir, del significado ontológico que da la razón de ser a ese ser, en torno del sentido del cuidado.

¿Cómo es *una* esa totalidad que llamamos existir? ¿En qué sentido une el cuidado los fenómenos expuestos? ¿Cuál es el sentido del cuidado, que posibilita el carácter de total en la unidad de ese ser?

¿Pero qué es el sentido de algo? Sentido, siempre quiere decir algo así como dirección. Ir en algún sentido es ir *hacia* alguna parte. El sentido siempre se caracteriza por un *hacia*. . .

Cuando nosotros comprendemos algo, hemos tenido previamente que trazarnos sobre ello — hemos tenido que trazarnos sobre algo y en algún sentido. Por eso lo comprendemos después en tal o cual sentido, comprendemos su sentido (hacia el cual nos hemos trazado el comprender); el sentido se manifiesta así como el *hacia dónde del trazo, desde donde algo se hace comprensible como algo* [73]).

Cuando algo es comprendido — es compren-

73) Op. cit., pág. 151.

dido *en* algún sentido, el sentido no es más que el "dónde" en que se halla la comprensión de algo. Al preguntarse por el sentido del ser del existir se pregunta por el "hacia dónde" del trazo primario del comprender de ese ser, en el cual se halla la comprensión del mismo.

¿Hacia dónde se ha trazado primariamente el existir al comprender el ser que denominamos cuidado? Pero como el cuidado es su propio ser, la pregunta es: ¿desde dónde se ha descubierto el existir a sí propio como decidido?

Aclarado este punto, hallado el sentido del cuidado como decisión, la explicación de los demás fenómenos del existir y de éste en su modo decadente se podrá llevar a cabo en forma de una revisión de los momentos constitutivos del existir en vista del sentido del cuidado, obtenido en su interpretación como total y propio.

¿Qué es pues lo trazado (lo comprendido en esta interpretación que realiza el existir de su propio ser) cuyo "hacia dónde" ha de ser precisado?

La decisión a la muerte (cuidado en su modo propio y total).

La decisión es un ser hacia el más propio y caracterizado poder ser. Esto sólo es posible si el

existir puede en su posibilidad *venir* hacia sí mismo, pues si no mal pudiera *ser hacia* su propia y última posibilidad que es como decidido. El ser decidido a la muerte sólo puede ser como *venidero.*

Venidero no quiere aquí decir un "ahora" que aún no está presente pero que vendrá y se convertirá más tarde en tal; venidero se refiere sólo a la venida en que el existir en su más propia posibilidad viene hacia sí [74]. El existir, por lo tanto, sólo puede adelantarse a su muerte en cuanto es ya, como tal, venidero.

Decidirse a la muerte significa asumir su culpabilidad, esto es: ser lo que el existir ya era, lo que ya ha *sido.* La decisión sólo puede tomar a su cargo la culpabilidad — venir hacia sí mismo — si el existir ya ha *sido* algo (culpable, lanzado en. . .): el adelantarse a su extrema posibilidad es venir a lo que se ha sido. El existir sólo puede ser en cuanto — al adelantarse — viene a sí. Lo "sido" sólo se explica pues desde lo venidero.

En la decisión el existir descubre y toma su situación, su allí; esto, empero, sólo puede suceder porque el existir es *actual* porque está efectivamente allí.

74) Op. cit., pág. 325.

Tenemos pues que la decisión al *venir* hacia lo que *ha sido*, asume la situación que *actualmente* tiene. "*Lo sido* nace de lo *venidero* de tal suerte que lo *venidero sido* vierte de sí la actualidad [75])". Este fenómeno único — lo venidero sido actual — explica y es la condición de la posibilidad de la decisión.

El cuidado se es de *antemano, siempre ya* y *donde*. . . (existencia, facticidad y decadencia); la unidad originaria de estos tres momentos debe ser despejada. El ser de *antemano* significa ser ya su posibilidad, es decir *venir* hacia sí mismo; el *siempre ya* sólo puede ser algo que se es, que se es y ha *sido; el donde* es sólo un allí donde, un *actualmente donde.* La existencia se funda en lo venidero; la facticidad, en lo sido; la decadencia, en lo actual. Como lo venidero-sido-actual es originariamente uno, los existenciales que se fundan en él forman una unidad. Esta unidad total ha sido llamada "cuidado". Lo venidero-sido-actual une pues los momentos estructurales del cuidado: lo hace comprensible; se acredita como el sentido del cuidado. A esta unidad originaria — que al ser venidero es eo ipso sido y eo

[75]) Op. cit., pág. 326.

ipso actual — da Heidegger el nombre de "*temporalidad*". La temporalidad, por lo tanto, no es; ella se temporaliza — temporaliza el tiempo, como tiempo originario. Tiempo originario es temporalidad [76]). En sus tres momentos igualmente originarios sale siempre de sí — es extática. Estos reciben, por ello, el nombre de éxtasis.

El existir, al ser hacia la muerte, no tiene fin, sino ese esencialmente finito: lo venidero — como venida de la decisión hacia sí misma — se muestra como un venir finito. Por ser lo venidero la temporalidad propiamente dicha — ya que sólo gracias a él hay sido y actual — es también finita la temporalidad.

Como resultado de la investigación tenemos: "el tiempo es originariamente como temporalización de la temporalidad, como la cual posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporaliza originariamente en lo venidero. El tiempo es originariamente finito" [77]).

76) Heidegger distingue fuera de la temporalidad dos otras manifestaciones del tiempo: el tiempo mundial y el tiempo vulgar. Las tres son temporalizaciones — pero en distinto grado de propiedad.

77) Op. cit., pág. 331.

Con la caracterización del sentido del cuidado como temporalidad ha alcanzado Heidegger el punto culminante del análisis existencial; desde allí se tiene una clara perspectiva sobre los fenómenos del existir. Interpretando nuevamente las estructuras existenciales desde el punto de vista de la temporalidad se completa el análisis. Esta labor es, empero, más bien de consolidación de los resultados de la investigación que de hallazgo; en ella se aclaran una serie de fenómenos existenciales hacia su fundamento en la temporalidad originaria [78]).

El objeto de todas estas consideraciones fué interpretar ontológica y fundamentalmente la totalidad originaria del existir en vista de sus posibilidades propia e impropia.

Como resultado se mostró la temporalidad como sentido del ser del existir, del ente que somos nosotros mismos y que fué interrogado por su ser. Con ello hemos llegado al fin del camino existencial que lleva a la delimitación del fenómeno de la comprensión del ser: nos hallamos en la posibilidad de emprender la respuesta de la pregunta fundamental: ¿qué es ser como tal?

78) Ante todo el carácter temporal de la Historia.

Una vez aclarado este problema se verán las estructuras existenciales en una nueva luz: la del claro concepto de ser. La Filosofía — propiamente dicha — habría entonces partido de la existencia y volvería a ella — habría trazado un gran círculo, un círculo que la fundamenta y que es ella misma.

¿Pero se ha tomado la buena vía para llegar a dilucidar "τι τὸ ὄν"?

Solamente se puede saber después de haber realizado íntegramente el recorrido si es bueno el camino señalado para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental. Por ahora — en opinión de Heidegger — no se puede decir nada acerca de esta *Filosofía desde el hombre* — mucho menos algo con carácter definitivo — pues "la disputa sobre la interpretación del ser no puede ser terminada (reconciliada) porque ni siquiera aun se ha desencadenado".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES: *Metaphysica*. Lipsia, 1934.

ARISTÓTELES: *Ueber die Seele*. Lipsia, 1922.

ASTRADA, CARLOS: *Idealismo fenomenológico y Metafísica existencial*. Buenos Aires, 1936.

DELP, ALFRED: *Tragische Existenz*. Friburgo en B., 1935.

DILTHEY, WILHELM: *Gesammelte Werke*. Lipsia, 1927, Tomos VII y VIII.

DILTHEY, WILHELM: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lipsia, 1922.

FISCHER ALOIS: *Die Existenzial-Philosophie Martin Heideggers*. Lipsia, 1935.

GURVITCH, GEORGES: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Madrid, 1931.

HEIDEGGER, MARTIN: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Bonn, 1929.

HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*. I. Tomo, Halle, 1935.

HEIDEGGER, MARTIN: *Vom Wesen des Grundes*. Halle, 1931.

HEIDEGGER, MARTIN: *Was ist Metaphysik?* Bonn, 1931.

HUSSERL, EDMUND: *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*. Tomo I, Halle, 1913.

HUSSERL, EDMUND: *Logische Untersuchungen*. Tomo I, Halle, 1890; Tomo II, Halle, 1901.

KANT: *Kritik der reinen Vernunft*. Lipsia, 1930.

KUELPE, OSWALD: *Vorlesungen ueber Logik*. Lipsia, 1923.

KIERKEGAARD, SOEREN: *Tagebuecher*. Innsbruck, 1923.

MUTH, F.: *Edmund Husserl und Martin Heidegger*. Munich, 1932.

REINER, HANS: *Phaenomenologie und menschliche Existenz*. Halle, 1931.

RYLE, G.: *Sein und Zeit de Martin Heidegger*, en la revista "*Verbum*". Buenos Aires, 1933.

INDICE

BIBLIOTECA FILOSOFICA

PUBLICADA BAJO LA DIRECCIÓN DE
FRANCISCO ROMERO

LOS CLÁSICOS. FILOSOFÍA ACTUAL
ESTUDIOS HISTÓRICOS Y MONOGRÁFICOS.
AUTORES ARGENTINOS Y AMERICANOS.

PUBLICADOS:

Max Scheler: EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS. Prólogo de *Francisco Romero.*

Kant: CRITICA DE LA RAZON PURA. (Estética trascendental y Analítica trascendental).
Precedida de la Vida de Kant y de la Historia de los Orígenes de la Filosofía crítica, por *Kuno Fischer.* Traducción del alemán de *José del Perojo.* Nota preliminar de *Francisco Romero.*

Angel Vasallo: NUEVOS PROLEGOMENOS A LA METAFISICA.

Alberto Wagner de Reyna: LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE HEIDEGGER.

EN PRENSA:

Hume: INVESTIGACION SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO. Traducción del inglés de *Juan Adolfo Vázquez.*

Víctor Brochard: ESTUDIOS SOBRE SOCRATES Y PLATON. Traducción del francés de *León Ostrov.*

Leibniz: ESCRITOS BREVES. (Primera serie). Traducción del francés de *Vicente P. Quintero.*

DE PRÓXIMA APARICIÓN:

Carlos Vaz Ferreira: OBRAS.

ESTUDIOS Y DOCUMENTOS SOBRE LA FILOSOFIA EN AMERICA, I: *Francisco Romero y Angel Vassallo, Alejandro Korn.*

PUBLICADO:

MAX SCHELER

EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

CONTENIDO

Max Scheler es sin duda uno de los mayores filósofos de la última etapa, el mayor de todos en opinión de muchos. La filosofía de los valores adquiere por primera vez en él un contenido concreto y un contorno preciso: todo lo que se ha hecho después supone sus incalculables aportes. Entre los muchos problemas que aparte de este le preocupaban — la teoría del conocimiento, la sociología de la cultura, la filosofía de la religión, etc. — acaso el puesto capital correspondía al de la anaropología filosófica, esto es, a la doctrina filosófica del hombre llevada hasta sus últimas raíces metafísicas. Lo esencial de sus ideas sobre este tema apasionante se halla en "El Puesto del Hombre en el Cosmos", libro de extraordinaria densidad,

en el que el vuelo filosófico se remonta a la máxima altura, sin renunciar por eso al apoyo de la observación inmediata y de los resultados científicos. Cualquier estudio de la teoría del hombre desde el punto de visto filosófico tiene que comenzar por "El Puesto del Hombre en el Cosmos", cuya utilidad se acrecienta por los exámenes y discusiones en torno a los puntos de vista ajenos sobre las cuestiones, conducidos con la genial clarividencia crítica del autor. El libro lleva un estudio preliminar sobre "Max Scheler y el Puesto del Hombre en el Cosmos", de Francisco Romero.

PUBLICADO:

KANT

CRITICA DE LA RAZON PURA

Estética trascendental y Analítica trascendental.

CONTENIDO:



$ 2.— m/arg.